

Michael Hardt, Antonio Negri
MOLTITUDINE
**Guerra e democrazia nel
nuovo ordine imperiale**



Se "Impero" analizzava la nascita del potere sovranazionale che ha sottratto l'egemonia agli stati-nazione, questo saggio mostra come gli individui che vivono nel mercato globale e ne subiscono le ineguaglianze possono trarre vantaggio dalle trasformazioni apportate dall'Impero per sovvertire l'Impero stesso. Tra "Impero" e "Moltitudine" c'è stato l'11 settembre e le guerre in Afghanistan e in Iraq. Per questo Hardt e Negri dedicano la prima sezione del libro alla guerra e alle sue nuove forme, mentre l'ultima, che sconfina intenzionalmente nell'utopia e nell'immaginazione di un futuro possibile, si occupa della crisi della democrazia e della sua radicale trasformazione nello strumento di una vera liberazione dell'umanità.



Hardt e Negri appartengono ad una specie di pensatori politici straordinariamente rara al giorno d'oggi: dimostrano di credere nella moltitudine, nel suo potere e nella sua capacità di autogoverno. Il risultato è un 'unione ispirata tra realismo e idealismo.

Naomi Klein

INDICE GENERALE

Prefazione: Vita in comune

1. GUERRA

1.1 Simplicissimus

Eccezione

Golem

Stato di guerra globale

Biopotere e Sicurezza

Violenza legittima

Samuel Huntington, Geheimrat

1.2 Controinsurrezione

Nascita della Nuova Guerra

Rivoluzione nella questione militare (RMA)

Il Mercenario e il Patriota

Asimmetria e dominio a tutto campo

1.3 Resistenza

La resistenza viene prima

Dall'esercito popolare all'organizzazione della guerriglia

Inventare lotte in rete

Lo sciame degli intelletti

Dal biopotere alla produzione biopolitica

2. MOLTITUDINE

2.1 Classi pericolose

Il divenire comune del lavoro

Crepuscolo del mondo contadino

Due italiani in India

Ricchezza dei poveri (o, Noi siamo i poveri!)

Moltitudini demoniache: Dostoevskij e la Bibbia

Excursus 1. Metodo: sulle orme di Marx

Morte della scienza triste?

2.2 De Corpore

Apartheid globale

Una gita a Davos

Il ritorno del big government

La vita è sul mercato

2.3 Tracce della moltitudine

Mostruosità della carne

L'invasione dei mostri

Produzione del comune

Oltre il pubblico e il privato

Carnevale e Movimento

Mobilitazione del comune

Excursus 2. Organizzazione: la moltitudine secondo la sinistra

3. DEMOCRAZIA

3.1 La lunga marcia della democrazia

Crisi della democrazia nell'età della globalizzazione armata

Il progetto incompiuto della democrazia moderna

La ribellione dei debitori

La democrazia non realizzata del socialismo

Rivolta: Berlino 1953

Dalla rappresentanza democratica all'opinione pubblica globale

Tute bianche

3.2. Richieste globali di democrazia

Cahiers de doléance

Convergenze a Seattle

Esperimenti di riforma globale

Torniamo al Settecento!

Excursus 3. Strategia: geopolitica e nuove alleanze

Iconoclasti

3.3 Democrazia della moltitudine

Sovranità e democrazia

Che la forza sia con voi!

La nuova scienza della democrazia: Madison e Lenin

Note

Prefazione.

VITA IN COMUNE

La possibilità di una democrazia globale sta emergendo solo oggi per la prima volta. Questo libro verte su questa possibilità, che chiamiamo «progetto della moltitudine». Il progetto della moltitudine non esprime soltanto il desiderio di un mondo caratterizzato dall'eguaglianza e dalla libertà, non esige soltanto una società democratica globale aperta e inclusiva, ma ha in sé anche gli strumenti per tradurli in realtà. Questa, che sarà la conclusione del nostro libro, non poteva essere il suo punto di partenza.

La possibilità della democrazia è oggi oscurata e minacciata da una conflittualità di portata mondiale che sembra essere diventata permanente. Il libro deve iniziare da questo stato di guerra. È vero che durante la modernità, la democrazia - in tutte le sue forme, sia locali sia nazionali - è rimasta effettivamente un progetto incompiuto e che negli ultimi decenni i processi della globalizzazione hanno aggiunto nuove sfide; tuttavia, il principale ostacolo della democrazia è oggi rappresentato dallo stato di guerra globale. In questa età della globalizzazione armata il sogno modernista della democrazia potrebbe sembrare definitivamente tramontato. La guerra è sempre stata incompatibile con la democrazia, che durante i conflitti veniva generalmente sospesa per affidare la gestione della guerra a una forte autorità centrale. Al giorno d'oggi, lo stato di guerra non solo ha una portata globale, ma sembra durare all'infinito senza che se ne possa scorgere la fine; di conseguenza, anche la democrazia è sospesa a tempo indeterminato o addirittura definitivamente. La guerra assume un

carattere generalizzato, capace di soffocare tutti gli aspetti della vita sociale e di imporre un proprio ordine politico. La democrazia sembra perduta per sempre, seppellita dalle bombe e dai regimi securitari dello stato di guerra globale.

E tuttavia, la democrazia non è mai stata così necessaria come lo è oggi. Essa è l'unica via d'uscita che ci permetta di superare la paura, l'insicurezza e il dominio che permeano il nostro mondo in guerra; è la sola strada in grado di condurci verso una pacifica vita in comune. Questo libro è il seguito di *Impero*, in cui avevamo messo in evidenza la nuova forma di sovranità globale. Quel libro cercava di interpretare la tendenza di un ordine politico globale nel corso della sua formazione, cioè di comprendere in che modo stesse sorgendo, attraverso una molteplicità di processi, quella nuova forma di ordine globale che abbiamo chiamato *Impero*. Il nostro punto di partenza era il riconoscimento che l'ordine globale contemporaneo non può più essere adeguatamente inteso nei termini degli imperialismi praticati dai poteri della modernità, basati sulla sovranità dello stato nazionale estesa ai territori esterni. Al suo posto sta invece emergendo una sorta di «potere reticolare», una nuova forma di sovranità capace di includere, in qualità di suoi elementi primari (o nodi), i principali stati nazionali, le istituzioni sovranazionali, le maggiori imprese capitalistiche e altri poteri. Il potere in rete di cui parliamo è «imperiale» e non «imperialista». Naturalmente non tutti i poteri sono equivalenti nella rete dell'*Impero* - alcuni stati nazionali possiedono ancora un enorme potere, mentre altri quasi non ne possiedono affatto, e lo stesso vale per le corporazioni capitalistiche e le altre istituzioni che compongono la rete - e tuttavia, malgrado le disuguaglianze, essi devono cooperare per creare e mantenere l'attuale ordine globale con tutte le sue divisioni interne e le sue gerarchie.

La nostra nozione di *Impero* taglia trasversalmente il dibattito in cui l'unilateralismo o il multilateralismo, l'americanismo o l'antiamericanismo vengono presentati come le uniche alternative politiche globali. Da un lato, abbiamo sostenuto che nessuno stato nazionale - nemmeno il più potente, gli Stati Uniti - può «fare da solo» e mantenere l'ordine globale senza collaborare con i grandi

poteri della rete imperiale. Dall'altro, abbiamo detto che l'attuale ordine globale non è caratterizzato e non può essere sostenuto da un'uguale partecipazione di tutti, o anche solo di un'élite di stati nazionali (come nel modello del controllo multilaterale sotto l'egida delle Nazioni Unite). L'ordine globale è infatti definito da nette divisioni e da rigide gerarchie che si sviluppano lungo linee regionali, nazionali e locali. La nostra tesi si basa sul fatto che sia l'unilateralismo sia il multilateralismo, così come sono stati presentati, non solo non sono desiderabili, ma non sono neanche possibili nelle condizioni attuali, e che i tentativi di affermarli non riusciranno a mantenere l'attuale ordine globale. Quando affermiamo che l'Impero è una tendenza, intendiamo dire che è la sola forma di potere in grado di mantenere durevolmente l'attuale ordine globale. In tal senso, si potrebbero apostrofare i progetti globali dell'unilateralismo statunitense aggiornando un'ironica ingiunzione del marchese de Sade: «Americani, ancora uno sforzo se volete essere imperiali!».

L'Impero domina un ordine globale che non è soltanto fratturato da divisioni interne e da gerarchie, ma che è soprattutto afflitto da una guerra perpetua. Nell'Impero, lo stato di guerra è inevitabile e funziona come forma di dominio. L'attuale Pax Imperii, come ai tempi di Roma antica, è un simulacro di pace che in realtà governa uno stato di guerra permanente. Queste analisi dell'Impero e dell'ordine globale, tuttavia, sono già state sviluppate in Impero e non è dunque necessario ripeterle qui.

Questo libro parla della moltitudine, l'alternativa vivente che cresce all'interno dell'Impero. Semplificando i termini di una tematica in sé complessa, si potrebbe dire che ci sono due volti della globalizzazione. Se, da un lato, l'Impero distende globalmente le reti delle sue gerarchie e impone le sue divisioni per mantenere l'ordine mediante nuovi dispositivi di controllo e un conflitto permanente, dall'altro, la globalizzazione significa anche creazione di nuovi circuiti di cooperazione e di collaborazione che attraversano le nazioni e i continenti, facilitando un illimitato numero di incontri. Questo secondo volto della globalizzazione non comporta una omologazione universale, ma fa sì che ognuno,

rimanendo differente, scopra quell'elemento comune che ci permette di comunicare e di agire insieme. Anche la stessa moltitudine potrebbe essere concepita come una rete aperta e in espansione in cui tutte le differenze possono egualmente e liberamente esprimersi, una rete che ci offre i mezzi per incontrarci in modo da poter lavorare e vivere in comune.

In primo luogo, dovremo distinguere concettualmente la moltitudine dalle nozioni rappresentative di altri soggetti sociali, come il popolo, le masse e la classe operaia. Del popolo si è sempre avuta una concezione unitaria. Benché la popolazione sia certamente caratterizzata da ogni sorta di differenze, il popolo riduce queste diversità a un'unità e sussume la popolazione sotto un'unica identità: «il popolo» è uno. La moltitudine, al contrario, è intrinsecamente molteplice. La moltitudine è composta da innumerevoli differenze interne - differenze di cultura, etnia, genere e sessualità, ma anche da differenti lavori, differenti stili di vita, differenti visioni del mondo, differenti desideri - che non possono mai essere ridotte a un'unità o a una singola identità. La moltitudine è una molteplicità costituita da tutte queste differenze singolari. Anche le masse si differenziano dal popolo, in quanto possono essere ridotte a un'unità o a un'identità. Anche le masse sono infatti costituite in molti e diversi modi, ma non si può dire che siano composte da differenti soggetti sociali. La loro essenza è piuttosto l'indifferenza. Le masse assorbono e sommergono le differenze: tutti i colori della popolazione tendono al grigio. Le masse sono capaci di muoversi all'unisono per la semplice ragione che formano un conglomerato uniforme e indistinto. Nella moltitudine, invece, le differenze sociali restano differenze. La moltitudine è multicolore come il mantello magico di Giuseppe. La sfida lanciata dal concetto di moltitudine è quella di una molteplicità sociale che è in grado di comunicare e di agire in comune conservando le proprie differenze interne.

Occorre infine distinguere la moltitudine anche dalla classe operaia. Il concetto di classe operaia è finito per diventare una nozione esclusiva a cui è affidato il compito non solo di distinguere i lavoratori dai padroni che non hanno bisogno di lavorare per

vivere, ma anche di separare la classe operaia da altri lavoratori. Nel suo significato più ristretto, questo concetto viene impiegato per indicare i lavoratori dell'industria separandoli dai lavoratori dell'agricoltura, dei servizi e di tutti gli altri settori; nella sua accezione più ampia, la classe operaia indica invece tutti i lavoratori salariati separandoli però dai poveri, da chi lavora in casa senza essere pagato e da tutti coloro che non ricevono un salario. La moltitudine, al contrario, è un concetto aperto e inclusivo, pienamente in sintonia con i più recenti e rilevanti mutamenti dell'economia globale: da un lato, la classe operaia industriale, malgrado la sua dimensione non sia numericamente ridotta a livello mondiale, non svolge più un ruolo egemonico nel quadro dell'economia globale; dall'altro, al giorno d'oggi, la produzione non può più essere concepita in termini meramente economici, ma più ampiamente, come produzione sociale - non solo, dunque, di beni materiali, ma anche di comunicazione, relazioni e stili di vita. La moltitudine è potenzialmente composta da tutte le differenti figure della produzione sociale. Indubbiamente, Internet è un modello, un'immagine utile per comprendere la moltitudine: in primo luogo, i suoi differenti nodi sono tutti ugualmente connessi nella rete e, in secondo luogo, i confini esterni della rete restano aperti affinché possano sempre aggiungersi nuovi nodi e nuove relazioni. Ci sono due caratteristiche della moltitudine che rendono particolarmente chiaro il suo contributo alla possibilità della democrazia oggi. La prima è quella che possiamo definire il suo aspetto «economico», anche se, in questo caso, la separazione della sfera economica dagli altri ambiti sociali cade rapidamente. Nella misura in cui la moltitudine non ha né l'identità che contraddistingue il popolo, né l'uniformità che caratterizza le masse, le sue diversità intrinseche devono rivelare il comune che le fa comunicare e agire insieme. Il comune che condividiamo, in realtà, non viene tanto scoperto quanto prodotto. (Siamo piuttosto riluttanti a caratterizzare il comune nei termini dei «commons», dal momento che questa nozione indica i beni e gli spazi precapitalistici collettivi distrutti dall'avvento della proprietà privata. Benché apparentemente più grezzo, l'uso del singolare, il

«comune» appunto, mette maggiormente in evidenza il contenuto filosofico del termine e garantisce che per suo tramite non si vuole veicolare un ritorno al passato, ma una nuova concezione.) La nostra comunicazione, collaborazione e cooperazione sono basate sul comune e, a loro volta, lo producono in una spirale di relazioni in espansione. Questa produzione del comune tende oggi a essere il centro di qualsiasi forma di produzione sociale, indipendentemente dalla sua localizzazione, ed è di fatto la caratteristica più saliente delle nuove forme del lavoro. In altre parole, il lavoro stesso crea, attraverso le trasformazioni economiche, reti cooperative e comunicative nelle quali, a sua volta, viene incorporato. Chiunque lavori, per esempio, con l'informazione e la conoscenza - dai lavoratori del settore agricolo che sviluppano le proprietà specifiche delle sementi ai programmatori di software - si riallaccia a una conoscenza comune che gli è stata trasmessa dagli altri e crea, a sua volta, una nuova conoscenza comune. Questo vale, in modo particolare, per tutti i lavori che animano progetti immateriali che includono idee, immagini, affetti e relazioni. Chiameremo questo nuovo modello dominante «produzione biopolitica», per sottolineare che esso implica non solo la produzione di beni materiali in senso strettamente economico, ma soprattutto coinvolge e produce tutte le sfaccettature della vita sociale, economica, culturale e politica. La produzione biopolitica, con la crescita che essa fa fare al comune, costituisce una potente architave della possibilità della democrazia contemporanea.

La seconda caratteristica della moltitudine, particolarmente rilevante per la democrazia, è la sua organizzazione «politica» (ma, non dimentichiamolo, l'aspetto politico si miscela immediatamente con quello economico, quello sociale e quello culturale). Un primo indizio di questa nuova attitudine democratica emerge nella genealogia delle forme di resistenza, delle rivolte e delle rivoluzioni della modernità, le quali mostrano - a partire dai modelli della dittatura e del comando rivoluzionari fino alle organizzazioni in rete che stemperano l'autorità in un complesso di relazioni cooperative - la tendenza a un'organizzazione sempre più democratica. In altri termini, la genealogia rivela che le forme di

organizzazione della resistenza e quelle rivoluzionarie, oltre a rappresentare gli strumenti per realizzare una società democratica, sono capaci di creare relazioni democratiche all'interno delle stesse strutture organizzative. Inoltre, nelle innumerevoli proteste e forme di resistenza contro l'attuale ordine globale, la democrazia sta diventando un'istanza sempre più diffusa, espressa talvolta esplicitamente, spesso invece in forma implicita. La parola d'ordine ricorrente nelle tante lotte e nei movimenti di liberazione che attraversano il mondo - a livello locale, regionale o globale - è il desiderio di democrazia. Il desiderio e l'esigenza di una democrazia globale non sono ovviamente garanzie della sua realizzazione.

È bene ricordare che questo è un testo filosofico. Offriremo molti esempi dei modi con cui oggi gli individui si impegnano per porre fine alla guerra e per rendere il mondo più democratico; il nostro libro non può però rispondere a domande del tipo «che fare?», né può fornire un concreto programma di azione. Crediamo che, alla luce delle sfide e delle possibilità del mondo contemporaneo, sia necessario ripensare i concetti politici fondamentali come quelli di potere, resistenza, moltitudine e democrazia. Prima di impegnarci in un concreto progetto politico capace di creare nuove istituzioni e strutture sociali democratiche è necessario chiedersi se siamo veramente in grado di comprendere che cosa significa attualmente (o che cosa potrebbe significare) la democrazia. Il nostro obiettivo di fondo è fabbricare delle basi concettuali in grado di sostenere un nuovo progetto democratico. Ci siamo perciò sforzati in tutti i modi di scrivere in un linguaggio comprensibile, impegnandoci a definire i termini tecnici e a spiegare i concetti filosofici. Questo non significa che la lettura sarà sempre facile. Vi capiterà senz'altro, prima o poi, di incontrare una frase o un paragrafo che non vi risulteranno immediatamente chiari. Dovrete avere pazienza. Continuate a leggere. A volte ci vuole tempo per comprendere le idee filosofiche. Immaginate il libro come un mosaico il cui disegno generale emerge gradualmente.

Il passaggio da Impero a Moltitudine va letto in senso inverso rispetto allo sviluppo del pensiero di Thomas Hobbes dal *De cive*

(pubblicato nel 1642) al Leviatano (1651). L'inversione si spiega con la profonda differenza tra i due momenti storici. All'inizio della modernità, nel *De cive* Hobbes ha definito la natura del corpo sociale e le forme della cittadinanza adeguate alla nascente borghesia. La nuova classe non era però in grado, da sola, di garantire un nuovo ordine sociale: quest'ultimo esigeva un potere politico trascendente, un'autorità assoluta, un dio in terra. Il Leviatano descrive la forma della sovranità che in Europa si sarebbe successivamente sviluppata nella forma dello stato nazione. Oggi, all'alba della postmodernità, se con l'Impero abbiamo cercato di delineare una nuova forma di sovranità globale, in questo libro, invece, vogliamo comprendere la natura della nuova classe globale che si va costituendo: la moltitudine. Mentre Hobbes faceva derivare una nuova forma di sovranità da una nascente classe sociale, oggi dobbiamo invece passare dalla nuova forma di sovranità alla nuova classe globale. La nostra dinamica teorico politica è per l'appunto contraria a quella di Hobbes: mentre la borghesia emergente aveva bisogno di un potere sovrano che garantisse i suoi interessi, la moltitudine, costituendosi all'interno della nuova sovranità imperiale, indica al di là di essa. La moltitudine lavora nell'Impero per creare una società globale alternativa. Mentre la borghesia moderna, per consolidare il proprio ordine, ripiegava su una nuova sovranità, la rivoluzione postmoderna della moltitudine guarda in avanti, oltre la sovranità imperiale. A differenza della borghesia e di tutte le limitate ed esclusive formazioni di classe, la moltitudine è capace di formare autonomamente la società: come vedremo, questo è il punto centrale delle sue attitudini democratiche.

Sarebbe impossibile iniziare il nostro libro dal progetto della moltitudine e dalle possibilità della democrazia. Questi saranno gli argomenti dei capitoli 2 e 3. Dobbiamo invece prendere le mosse dall'attuale stato di guerra e dal conflitto globale in corso, che è l'ostacolo apparentemente più insormontabile sul cammino della democrazia e della liberazione. Questo libro è stato scritto, in gran parte, sotto le nubi della guerra: tra l'11 settembre 2001 e il conflitto in Iraq del 2003. Una volta compreso in che modo, nel nostro

tempo, la guerra è cambiata in rapporto alla sovranità e alla politica moderne, cercheremo di articolare le contraddizioni che attraversano l'attuale stato di guerra. Speriamo, comunque, che sia già chiaro come la democrazia - per quanto possa apparire una prospettiva remota - sia la sola risposta alle questioni più pressanti del presente, l'unica via d'uscita dalla guerra perpetua. Nostra responsabilità, in questo libro, sarà quella di convincere i lettori che, oggi, la democrazia della moltitudine non è soltanto necessaria, ma è anche possibile.

1.

GUERRA

SIMPLICISSIMUS

Nelle condizioni attuali, la guerra costringe tutte le nazioni a diventare autoritarie e totalitarie, comprese quelle che si professano più democratiche...

John Dewey

La repubblica è perduta.

Cicerone

Eccezione

Il mondo è ancora in guerra, ma questa volta le cose vanno diversamente. Tradizionalmente, la guerra è stata intesa come un conflitto armato tra entità politicamente sovrane (e cioè, nei tempi moderni, tra stati nazionali). Tuttavia, nella misura in cui l'autorità sovrana degli stati nazionali, anche quella dei più potenti, sta tramontando, e mentre emerge una nuova forma di sovranità sopranazionale, un Impero globale, le condizioni e la natura della guerra e della violenza politica devono necessariamente mutare. La guerra sta diventando un fenomeno generale, globale e interminabile.

Sono innumerevoli i conflitti armati che segnano il mondo contemporaneo, alcuni di breve durata e limitati a un territorio specifico, altri interminabili e in continua espansione.¹ Piuttosto che come guerre ordinarie, sarebbe opportuno leggere questi

conflitti come altrettanti esempi di guerra civile. Mentre la guerra codificata dal diritto internazionale è un conflitto armato tra entità politicamente sovrane, la guerra civile è un conflitto armato tra entità sovrane e/o non sovrane all'interno di un determinato territorio sovrano. Attualmente, la guerra civile non si iscrive più all'interno di uno spazio nazionale, dato che quest'ultimo non costituisce più l'unità effettiva della sovranità, bensì in un ambito globale. La struttura del diritto internazionale, riguardo alla guerra, è stata minata dalle fondamenta. Da questo punto di vista tutti i conflitti armati, caldi o freddi, attualmente in corso - in Colombia, in Sierra Leone, a Sumatra, così come quelli tra Israele e Palestina, tra India e Pakistan, o quelli in Afghanistan e in Iraq - anche se vi sono coinvolti degli stati, andrebbero classificati come guerre civili imperiali. Questo non significa che ognuno di questi conflitti coinvolge tutto l'Impero ognuno di essi è per lo più locale e specifico - bensì che essi si svolgono, sono condizionati dal (e a loro volta incidono sul) sistema globale imperiale. Le singole guerre locali non sono isolate, ma fanno piuttosto parte di una grande costellazione, collegata in vari modi sia ad altre zone belliche, sia ad altre aree che non si trovano attualmente in guerra. Lo scopo primario di questi combattimenti non è la lotta per la sovranità, bensì la conquista di quote di dominio all'interno delle gerarchie ai più alti e ai più bassi livelli del sistema globale. Per confrontarsi con la guerra civile globale occorrerebbe una nuova struttura che vada oltre quella del diritto internazionale.²

Gli attacchi al Pentagono e al World Trade Center dell' 11 settembre 2001 non hanno né creato né fondamentalemente modificato questa situazione globale, ma ci hanno forse spinto a riconoscerne la generalità. All'interno dell'Impero non c'è via d'uscita dallo stato di guerra, né la sua fine è al momento prevedibile. La situazione era chiaramente matura da tempo. Come la «defenestrazione di Praga» del 23 maggio 1618, quando due dignitari del Sacro Romano Impero vennero gettati da una finestra del castello Hradcany, fece deflagrare la Guerra dei trent'anni, gli attacchi dell' 11 settembre hanno inaugurato una nuova era di guerra. Allora i cattolici e i protestanti si massacrarono a vicenda

(ma le cose divennero ben presto assai più confuse); oggi i cristiani sembrano volersi scagliare contro i musulmani (ma anche in questo caso i fronti sono altrettanto confusi). Il clima da guerra di religione è tuttavia soltanto la maschera dietro cui si cela una profonda trasformazione storica, l'inizio di una nuova era: allora, in Europa, si trattava del passaggio dal Medioevo alla modernità, oggi, del passaggio globale dalla modernità alla postmodernità. In questo contesto, la guerra è diventata una condizione generale: le ostilità possono anche cessare qua e là, ma una violenza sempre più letale incombe come una possibilità costante, pronta a erompere sempre e ovunque. «La natura della guerra» spiega Hobbes «non consiste nel combattimento in sé, ma nella disposizione dichiarata verso questo tipo di situazione in cui, per tutto il tempo in cui sussiste non vi è assicurazione del contrario».3 Non abbiamo dunque a che fare con guerre isolate, quanto con uno stato di guerra globale che erode a tal punto la distinzione tra guerra e pace che nessuno di noi immagina o spera più in una pace reale.

Questo mondo in stato di guerra assomiglia a quello in cui viveva Simplicissimus, il contadino protagonista del grande romanzo seicentesco di Johann Grimmelshausen.4 Simplicissimus nasce in Germania nel bel mezzo della Guerra dei trent'anni, una guerra nel corso della quale morì un terzo della popolazione tedesca. Fedele al suo nome, egli osserva questo mondo con assoluta ingenuità. Come sarebbe stato possibile guardare altrimenti a un tale stato di guerra perpetua, di sofferenza e di devastazione? Gli eserciti che si avvicendano in lotta - il francese, lo spagnolo, lo svedese e il danese, insieme alle forze degli stati tedeschi - sostengono ciascuno di possedere maggiore virtù e rettitudine religiosa degli altri, ma per Simplicissimus sono tutti uguali: uccidono, violentano e rubano. Gli occhi innocenti di Simplicissimus si sforzano di registrare l'orrore senza farsi distruggere: guardano attraverso tutte le mistificazioni che oscurano una realtà brutale. Pochi anni prima, al di là dell'Atlantico, un nativo del Perù, Guaman Poma de Ayala, scriveva una cronaca non troppo dissimile di una distruzione ancora più devastante.5 Il testo, composto in un linguaggio misto di spagnolo,

quechua e di immagini, offre una testimonianza della conquista, del genocidio, della riduzione in schiavitù e dello sradicamento della civiltà inca. Guaman Poma non poteva far altro che indirizzare umilmente le sue osservazioni, le sue accuse e le sue richieste di un «buon governo» a re Filippo III di Spagna. Al giorno d'oggi, di fronte alle innumerevoli battaglie che ci ricordano quei primi tempi della modernità, dovremmo adottare un punto di vista simile all'innocenza di Simplicissimus o alle umili suppliche di Guaman Poma? Sono queste le nostre uniche alternative?

La prima chiave per comprendere il nostro brutale stato di guerra globale è contenuta nella nozione di eccezione e, in particolare, in due eccezioni di origine rispettivamente tedesca e americana. A questo proposito, occorre fare un piccolo passo indietro al fine di poter tracciare lo sviluppo degli stati di eccezione contemporanei. Non è infatti un caso che la situazione attuale assomigli ai tempi della prima modernità europea: la modernità europea è nata, per certi aspetti, in risposta a stati di guerra generalizzati, come la Guerra dei trent'anni in Germania e le guerre civili in Inghilterra. Una componente centrale delle moderne teorie della sovranità - liberali o meno - era la necessità di porre fine alle guerre civili e interrompere la continuità dello stato di guerra, isolandolo ai margini della società e limitandolo a circostanze eccezionali. Solo il potere sovrano - il monarca, ovvero lo stato - poteva intraprendere la guerra, ed esclusivamente contro un altro potere sovrano. In altre parole, la guerra venne espulsa dall'interno degli stati e riservata ai conflitti esterni. La guerra doveva essere l'eccezione e la pace la norma. I conflitti interni alla nazione dovevano essere risolti pacificamente con la mediazione politica.

La separazione tra guerra e politica è stata una preoccupazione fondamentale del pensiero e della pratica politica moderni anche per i cosiddetti teorici realisti, che sottolineano la grande importanza della guerra nelle relazioni internazionali. La famosa frase di Carl von Clausewitz, «la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi», potrebbe far pensare che la politica e la guerra siano inseparabili; tuttavia, nel contesto storico dell'opera di Clausewitz, questa nozione è fondata innanzitutto sulla

convinzione che, in linea di principio, guerra e politica sono separate e differenti.⁶ Quello che interessava Clausewitz era comprendere come in determinate circostanze queste sfere separate entrino in relazione tra loro. Ma la cosa più importante da rilevare è che, per Clausewitz, la «politica» non ha nulla a che fare con le relazioni politiche all'interno di una società, bensì esclusivamente con i conflitti politici tra stati nazionali.⁷ Nella concezione di Clausewitz, la guerra è uno degli strumenti di cui gli stati si possono servire nella politica internazionale. La guerra è dunque completamente esterna alle lotte politiche e ai conflitti che si svolgono nella società. Lo stesso vale per la tesi, condivisa dai pensatori politici realisti, in particolare da Carl Schmitt, secondo la quale tutte le azioni e le motivazioni politiche sono fondate essenzialmente sulla distinzione tra amico e nemico.⁸ Anche in questo caso, dopo un primo sguardo sembrerebbe che politica e guerra siano inseparabili: tuttavia, ancora una volta, la politica in questione non è quella che si svolge all'interno della società, ma soltanto quella tra entità politicamente sovrane. Il nemico vero e proprio, da questo punto di vista, è il nemico pubblico, il nemico dello stato è dunque, nella maggior parte dei casi, un altro stato. La sovranità moderna si proponeva quindi di bandire la guerra dall'ambito civile. Questa concezione era condivisa da tutti i filoni del pensiero politico moderno, dai liberali come dagli antiliberali: nel momento in cui la guerra viene limitata al conflitto tra entità politicamente sovrane, all'interno di ciascuna società, in circostanze normali la politica poteva essere liberata dalla guerra. La guerra era uno stato di eccezione limitato.

La strategia moderna di riduzione della guerra ai soli conflitti interstatali è attualmente sempre meno credibile a causa delle innumerevoli guerre civili globali che proliferano dall'Africa centrale all'America Latina e dall'Indonesia all'Afghanistan sino all'Iraq. Questa strategia viene minata soprattutto dal declino degli stati nazionali e dalla formazione, a un livello sopranazionale, di una nuova sovranità rappresentata da un Impero globale. Occorre dunque riconsiderare la relazione tra guerra e politica alla luce di questi nuovi elementi. A un primo sguardo, questa situazione

sembra realizzare il sogno del liberalismo moderno - dall'idea kantiana della pace perpetua ai progetti che animarono la Lega delle Nazioni e le Nazioni Unite - secondo il quale la fine della guerra tra stati sovrani avrebbe comportato la fine della possibilità stessa della guerra e, di conseguenza, l'estensione universale del primato della politica. La comunità o società delle nazioni avrebbe allargato lo spazio sociale interno della pace in modo tale da comprendere il mondo intero, il cui ordine sarebbe stato garantito dal diritto internazionale. Oggi, però, invece di muoverci verso un mondo di pace, e cioè verso la realizzazione di quel sogno, siamo come catapultati indietro nel tempo, fino a ritrovarci nell'incubo di uno stato di guerra perpetuo e indeterminato, che provoca la sospensione del diritto internazionale e nel quale non c'è alcuna chiara distinzione tra atti di guerra e mantenimento della pace. Una volta tramontati lo spazio e il tempo in cui si svolgevano i conflitti limitati tra stati sovrani, la guerra tracima inondando l'intero spazio sociale. Lo stato di eccezione è diventato permanente e generalizzato: l'eccezione è diventata la regola che pervade tanto le relazioni internazionali quanto la stessa vita interna dei singoli stati.⁹

Nella tradizione giuridica tedesca, lo «stato di eccezione» indica una sospensione temporanea della costituzione e della vigenza della legge piuttosto simile al concetto di stato di assedio e alla nozione di potere di emergenza codificati nelle tradizioni giuridiche rispettivamente francese e inglese.¹⁰ Una lunga tradizione storica del pensiero costituzionale sostiene il principio secondo il quale nei momenti di crisi e di grave pericolo, come lo stato di guerra, la costituzione deve essere temporaneamente sospesa e la protezione della repubblica deve essere garantita da poteri straordinari affidati a un esecutivo forte o persino a un dittatore. Il mito fondatore di questa linea di pensiero è costituito dalla leggenda del nobile Cincinnato, l'anziano fattore dell'antica Roma il quale, reclamato accuratamente dalla patria, accetta con riluttanza il ruolo di dittatore per fronteggiare un grave pericolo che minaccia la repubblica. La storia racconta che dopo sedici giorni il nemico fu sconfitto e la repubblica fu salvata; così

Cincinnato potè fare ritorno ai suoi campi. Il concetto costituzionale di «stato di eccezione» è chiaramente contraddittorio - la costituzione deve essere sospesa per essere salvata - ma questa contraddizione è risolta o perlomeno mitigata dal fatto che il periodo di crisi, e dunque la durata dell'eccezione, sono limitati. Quando però la crisi non è più specifica e di breve durata, ma diviene una «onnicrisi» generalizzata, quando lo stato di guerra e quindi lo stato di eccezione divengono indefiniti o addirittura permanenti, come accade oggi, la contraddizione emerge in tutta la sua carica distruttiva e il concetto assume un significato completamente diverso.

La nozione giuridica di stato di eccezione, da sola, non costituisce una base adeguata per comprendere il nuovo stato di guerra globale. Occorre collegare questo «stato di eccezione» a un altro tipo di eccezione, e cioè all'eccezionalismo degli Stati Uniti, la sola superpotenza mondiale. La chiave per comprendere la guerra globale è contenuta nell'intersezione tra queste due eccezioni.

L'eccezionalismo statunitense ha una lunga storia, e il suo utilizzo nel discorso politico contemporaneo è ingannevolmente complesso. Prendiamo come esempio una frase pronunciata dall'ex segretario di stato Madeleine Albright: «Se dobbiamo usare la forza è perché siamo l'America. Siamo la nazione indispensabile».11 La frase della Albright «perché siamo l'America» contiene tutta la pesantezza e l'ambiguità dell'eccezionalismo statunitense. L'ambiguità dipende dal fatto che esso possiede due significati incompatibili.12 Da un lato, sin dalla loro origine, gli Stati Uniti hanno sostenuto di rappresentare un'eccezione alla corruzione delle forme di sovranità europee e, in tal senso, l'eccezionalismo ha rappresentato la fiaccola della virtù repubblicana nel mondo. Questa concezione etica continua a funzionare anche oggi, per esempio, quando si dice che gli Stati Uniti sono il leader globale in grado di promuovere la democrazia, i diritti umani e il diritto internazionale. Gli Stati Uniti sono indispensabili, sembra dire Albright, in ragione della loro esemplare virtù repubblicana. Dall'altro lato, però, oggi l'eccezionalismo statunitense significa anche - si tratta di un significato relativamente nuovo - eccezione

nei confronti della legge. Gli Stati Uniti, per esempio, si autoescludono sempre più sistematicamente dagli accordi internazionali (sull'ambiente, sui diritti umani, sui tribunali penali internazionali, e così via) e sostengono che il loro esercito non deve obbedire alle norme a cui obbediscono gli altri in materia di attacchi preventivi, controllo degli armamenti e detenzioni illegali. In tal senso, l'«eccezione» statunitense ribadisce il diktat del più forte e cioè che chi comanda è esentato dall'obbedire. Nella formulazione di Albright, gli Stati Uniti sono indispensabili semplicemente perché sono i più potenti.

Qualcuno potrebbe obiettare che questi due significati dell'eccezionalismo statunitense sono perfettamente compatibili e si sostengono a vicenda: poiché gli Stati Uniti sono animati dalla virtù repubblicana, le loro azioni saranno di conseguenza tutte buone. E per questa ragione che non hanno bisogno di conformarsi al diritto internazionale. La legge deve costringere solo le nazioni cattive. Questa equazione è, come minimo, una confusione ideologica e, per lo più, una lampante mistificazione. Sin dalle sue origini, l'idea della virtù repubblicana è stata rivolta contro il principio secondo il quale né chi ha il potere, né chiunque altro, è al di sopra della legge. Questa eccezione è il fondamento della tirannia e rende impossibile la realizzazione della libertà, dell'uguaglianza e della democrazia. Le due nozioni dell'eccezionalismo statunitense si contraddicono quindi direttamente tra loro.

Quando affermiamo che l'attuale stato di eccezione globale - la decurtazione delle garanzie giuridiche e delle libertà in un'epoca di crisi - è sostenuto e legittimato dall'eccezionalismo statunitense, deve essere chiaro che adoperiamo soltanto una delle due accezioni del termine. Non bisogna peraltro dimenticare che la retorica di molti leader e dei sostenitori degli Stati Uniti si richiama insistentemente alla virtù repubblicana che ha fatto dell'America un'eccezione, come se questo fondamento etico avesse assegnato agli Stati Uniti la missione storica di guidare il mondo. In effetti, la base ideologica dell'attuale stato di eccezione è costituita dal secondo significato dell'eccezionalismo statunitense, e cioè

dall'eccezionalità del suo potere e della sua capacità di dominare l'ordine globale. In uno stato d'emergenza, secondo questa logica, il sovrano deve esercitare il controllo stando al di sopra della legge. Non c'è nulla di etico o di morale in questa connessione: in ballo c'è solo la forza, non il diritto. Il ruolo eccezionale degli Stati Uniti nello stato di eccezione globale ha esclusivamente la funzione di eclissare e di erodere la tradizione repubblicana che attraversa la storia nazionale americana.

L'intersezione tra il concetto giuridico tedesco dello stato di eccezione e l'eccezionalismo statunitense permette di formulare un primo punto di vista sui mutamenti, della guerra nel mondo contemporaneo. Non si tratta, lo ripetiamo, di essere semplicemente pro o contro gli Stati Uniti, né di scegliere tra l'unilateralismo o il multilateralismo. Ritorneremo più avanti sulla questione del ruolo specifico degli Stati Uniti nel nostro odierno stato di guerra globale; ora dobbiamo invece approfondire maggiormente il mutamento delle relazioni tra guerra, politica e ordine globale.

Golem

Un Golem ci perseguita per comunicarci qualcosa.

Oggi il Golem è diventato l'icona della guerra illimitata e della distruzione indiscriminata: il simbolo della mostruosità della guerra. Nella ricca tradizione del misticismo ebraico, la figura del Golem è però molto più complessa. Il Golem è una creatura di argilla, nata grazie a un rituale compiuto da un rabbino. Letteralmente «Golem» significa materia informe e amorfa, la cui animazione replica - secondo l'antica tradizione mistica della Cabbalah - il processo della creazione divina del mondo narrata nel libro della Genesi. Dato che, secondo il mito ebraico della creazione, il nome di Dio ha il potere di dare la vita, il Golem può nascere nel momento in cui questo nome viene pronunciato sulla figura di argilla con una complessa serie di permutazioni. Dopo che ogni lettera dell'alfabeto è stata combinata con ciascuna lettera del

Tetragramma (YHWH), tutte le sillabe che ne risultano vanno pronunciate in tutte le possibili variazioni fonetiche.

La creazione del Golem è una faccenda pericolosa, come ricordano con enfasi tutte le versioni della leggenda sia in epoca medievale, sia nei tempi moderni. Uno dei pericoli maggiori paventati nelle versioni medievali è l'idolatria. Come Prometeo, il creatore del Golem ha preteso di prendere il posto di Dio come creatore della vita. Questa hybris va punita.

Nelle versioni moderne, il centro della leggenda del Golem si sposta dalle parabole della creazione ai racconti che hanno per tema le distruzioni. Le due leggende moderne che costituiscono le fonti principali delle narrazioni e dei commenti successivi risalgono rispettivamente al XVI e al XVII secolo. Nella prima si racconta che, in Polonia, il rabbino Elijah Baal Shem di Chem fece nascere un Golem perché lo servisse nelle faccende di casa. Il Golem cresceva ogni giorno di più; così, per impedire il suo eccessivo sviluppo, una volta alla settimana il rabbino lo ritrasformava in statua di argilla e ricominciava da capo il rituale. Un giorno, il rabbino si scordò di osservare questa routine e il Golem divenne troppo grosso. Quando lo ritrasformò, il rabbino fu inghiottito da un'enorme massa di argilla e morì soffocato. Una delle lezioni morali di questo racconto riguarda il pericolo che si corre quando si pretende di agire da padrone e di asservire gli altri alla propria volontà.

La seconda - e più influente - versione moderna del mito discende dalla leggenda del rabbino Judah Loew di Praga. Il rabbino Loew creò un Golem per difendere la comunità ebraica di Praga e per attaccare i suoi persecutori. La violenza distruttiva del Golem sfuggì tuttavia al controllo. Dopo aver attaccato i nemici degli ebrei, il Golem iniziò a uccidere indiscriminatamente gli stessi ebrei, finché il rabbino lo ridusse di nuovo in argilla. Il racconto presenta alcune analogie con i luoghi comuni intorno ai pericoli della ragione strumentale e dell'impazzimento della tecnologia nella società moderna; tuttavia, il Golem significa qualcosa di più di una semplice parabola su come gli uomini stiano perdendo il controllo sul mondo e vengano sostituiti dalle macchine. È anche un insegnamento sull'accecamento a cui inevitabilmente conducono la

guerra e la violenza. Nel dramma yiddish di H. Leivick *Il Golem*, pubblicato in Russia nel 1921, rabbi Loew è così accecato dalla vendetta contro i persecutori degli ebrei che quando giunge il Messia, accompagnato dal profeta Elia, il rabbino li caccia via. Questo non è il loro momento, dice il rabbino: questo è il momento del Golem, che deve annegare nel sangue i nostri nemici. La violenza della vendetta e la guerra finiscono per produrre una morte indiscriminata. Il Golem, la belva della guerra, non conosce la differenza tra amico e nemico: la guerra porta la morte a tutti, questa è la sua mostruosità. «Era venuto per salvarci e ora sparge il nostro sangue» dice il rabbino sconcertato. «Siamo stati castigati perché abbiamo voluto salvarci?» si domanda. Se non facciamo niente, veniamo distrutti dai nostri nemici, ma se li combattiamo, finiamo per distruggerci ugualmente. Il rabbino Loew riconosce il terribile paradosso che ci viene presentato dal Golem. Non c'è davvero alcuna alternativa alla guerra che sia capace di liberarci dalla persecuzione e dall'oppressione?

Forse dovremmo ascoltare con più attenzione il messaggio del Golem. In effetti, in molte versioni moderne l'aspetto più importante della leggenda non riguarda tanto la natura strumentale o la brutalità del Golem, quanto i suoi bisogni emotivi e la sua capacità di amare. Il Golem non vuole uccidere, vuole amare ed essere amato. La maggior parte delle versioni della leggenda che si ispirano alla storia di rabbi Loew sottolineano come le richieste di affetto da parte del Golem vengano sistematicamente respinte dal rabbino e, inoltre, ci ricordano l'orrore, il disgusto e il panico suscitati dalle esternazioni affettive del Golem nei confronti della figlia del rabbino. Il Golem di rabbi Loew non è certo l'unico mostro moderno che abbia sofferto per un amore non corrisposto. Anche il mostro creato dal dottor Frankenstein aveva bisogno di affetto, e le sue richieste furono ugualmente frustrate principalmente dallo stesso dottore, il più crudele tra gli uomini. Una delle scene di maggior pathos del romanzo di Mary Shelley è quella in cui il mostro assiste il cieco De Lacey nella sua capanna nel bosco, dalla quale viene cacciato con orrore non appena la famiglia di De Lacey lo vede. In entrambi i racconti i mostri sono

creature caratterizzate da una ricca vita emotiva e da una grande sensibilità affettiva, mentre gli umani sono emotivamente incapaci, freddi e crudeli. I mostri chiedono soltanto di essere amati, ma nessuno sembra capirlo.

Occorre prestare molta attenzione ai segni di pericolo del nostro mondo, ma occorre anche saperne riconoscere le potenzialità. Il Golem moderno porta ancora con sé tutti i misteri e la saggezza della Cabbalah: insieme alla minaccia della distruzione, essi annunciano anche la promessa del miracolo della creazione. Forse quello che i mostri come il Golem cercano di insegnarci, sussurrandocela nel fragore del campo di battaglia globale, è una lezione sulla mostruosità della guerra e sulla nostra possibile redenzione attraverso l'amore.

Stato di guerra globale

Riprendiamo il discorso tornando alle peculiarità dell'attuale stato di guerra globale. Quando lo stato di eccezione diviene la regola e lo stato di guerra si trasforma in una condizione di durata interminabile, la distinzione tradizionale tra guerra e politica si fa sempre più incerta. La tradizione drammaturgica occidentale, da Eschilo a Shakespeare, ha sempre sottolineato la natura interminabile e proliferante della guerra.¹⁵ Oggi però la guerra tende ad ampliarsi ancora di più, trasformandosi in una relazione sociale permanente. Alcuni autori contemporanei hanno espresso questa innovazione rovesciando la formula di Clausewitz: può darsi che la guerra sia la continuazione della politica con altri mezzi, ma è certo che la politica sta diventando sempre di più una guerra condotta con altri mezzi.¹⁶ In altri termini, la guerra sta diventando il principio organizzativo fondamentale della società, e la politica costituisce semplicemente uno dei suoi strumenti, dei modi in cui si attua. La pace civile è solo apparente dal momento che, in realtà, mentre decreta la fine di una forma di guerra ne inizia un'altra.

I teorici dell'insurrezione e della politica rivoluzionaria, in

particolare nella tradizione anarchica e comunista, hanno certamente sostenuto idee piuttosto simili a proposito dell'indistinzione tra guerra e politica. Mao Tze-tung, per esempio, diceva che la politica è una forma di guerra senza spargimento di sangue, e Gramsci, seppure all'interno di una cornice logica diversa, classificava le strategie politiche in guerre di posizione e guerre di movimento. Questi teorici, comunque, si trovavano di fronte a periodi storici eccezionali, caratterizzati da episodi insurrezionali e da momenti rivoluzionari; in tal senso, l'aspetto più interessante e innovativo della tesi secondo la quale la politica è la continuazione della guerra è che essa si riferisce al funzionamento normale del potere, sempre e ovunque, al di fuori e all'interno di qualsiasi tipo di società. Foucault va ancora più in là quando sostiene che la funzione pacificatrice del potere politico implica una continua riscrittura dei rapporti di forza in una sorta di guerra silenziosa, riscrittura che si estende anche alle istituzioni sociali, ai sistemi della disuguaglianza economica, sino alle sfere delle relazioni personali e sessuali.¹⁷ In altri termini, la guerra diviene la matrice generale di tutte le relazioni di potere e di tutte le tecniche di dominio, con o senza spargimento di sangue. La guerra diviene un regime di biopotere, e cioè una forma di comando che non si propone soltanto di controllare la popolazione, ma anche di produrre e di riprodurre tutti gli aspetti della vita sociale.¹⁸ Questa guerra, se porta con sé la morte, paradossalmente, deve anche produrre la vita. Ciò non significa che la guerra sia stata addomesticata o che la sua violenza si sia attenuata, quanto piuttosto che la vita quotidiana e il normale funzionamento del potere sono stati completamente permeati dalla minaccia e dalla violenza di uno stato di guerra.

Un sintomo del mutamento della natura della guerra è costituito dall'uso che normalmente viene fatto del termine «guerra» tra la fine del XX e l'inizio del XXI secolo. Naturalmente, la retorica bellica è sempre stata utilizzata per descrivere delle attività che non hanno nulla a che fare con la guerra stessa. In alcuni casi, le metafore belliche vengono applicate a forme di competizione e a rapporti di forza come lo sport, il commercio e la

politica interna, che in genere non comportano violenza o spargimento di sangue; contesti nei quali ci sono degli avversari, ma non dei nemici in senso stretto. Questa funzione metaforica serve a sottolineare i rischi, la competizione e il conflitto che caratterizzano queste attività, presupponendo però la grande differenza che le distingue da una guerra vera e propria. In altri casi, il discorso metaforico sulla guerra è chiamato in causa come uno stratagemma politico per mobilitare le forze sociali a sostegno di un compito unitario simile a uno sforzo bellico: per esempio, la guerra alla povertà proclamata negli Stati Uniti a metà degli anni Sessanta dall'amministrazione del presidente Johnson, dove il richiamo alla guerra serviva per evitare le lacerazioni interne e per convogliare le forze della nazione in direzione di un obiettivo politico comune. Dal momento che la povertà è un nemico astratto e i mezzi per combatterlo sono non violenti, il discorso bellico, in questo caso, ha una funzione meramente retorica. Invece, con la guerra alla droga, che comincia negli anni Ottanta, e - in termini molto più accentuati - con la guerra al terrorismo all'inizio del XXI secolo, la retorica bellica inizia ad assumere una caratterizzazione più concreta. Come nella guerra alla povertà, anche in questo caso i nemici non sono determinati stati nazionali, comunità politiche o singoli individui, bensì concetti astratti o, se vogliamo, un insieme di pratiche. Con effetti assai più efficaci di quelli della guerra alla povertà, questi discorsi servono a mobilitare tutte le forze sociali sospendendo o limitando il normale confronto politico. E tuttavia, queste guerre non sono affatto metaforiche, dato che - coerentemente con l'immagine tradizionale della guerra - implicano scontri armati e l'uso di una forza letale. Queste guerre fanno sfumare le differenze tra esterno e interno, tra guerra esterna e sicurezza interna. Siamo così passati dal bellicismo metaforico e retorico alle guerre reali contro nemici indefiniti e immateriali.

Una delle principali conseguenze di questo nuovo genere di guerra è l'indeterminatezza dei suoi limiti spaziali e temporali. Le vecchie guerre tra stati nazionali erano ben definite dal punto di vista territoriale, anche se talvolta si estendevano ad altri paesi, e la fine dei conflitti era generalmente determinata dalla resa, dalla

vittoria o dalla tregua tra gli stati belligeranti. Una guerra contro dei concetti o una serie di pratiche, al contrario, assomiglia a una guerra di religione, e dunque non ha limiti spaziali o temporali, ma si estende potenzialmente ovunque e ha una durata indeterminata. Quando i leader americani proclamano la «guerra al terrorismo», sottolineano con enfasi che essa dovrà coinvolgere il mondo intero e che avrà una durata indefinita, misurabile in termini di decenni o persino di generazioni. Una guerra che deve creare e mantenere l'ordine sociale non può finire, ma richiede un ininterrotto esercizio del potere e della violenza. In altri termini, una guerra di questo genere non può essere vinta; o meglio, deve essere vinta giorno dopo giorno. La guerra diviene così virtualmente indistinguibile da un'azione di polizia.

Una seconda conseguenza di questo nuovo stato di guerra è che le relazioni internazionali e la politica interna diventano sempre più simili e intrecciate. In questo intersecarsi di attività militare e di polizia per il mantenimento della sicurezza, la distinzione tra interno ed esterno degli stati nazionali tende ad annullarsi: le guerre a bassa intensità non si differenziano da azioni di polizia ad alta intensità. Il «nemico», che tradizionalmente è sempre stato considerato «esterno», e le «classi pericolose», che sono sempre state un fattore interno, diventano sempre meno distinguibili, e insieme vengono a costituire il bersaglio delle azioni militari. Analizzeremo a fondo la nozione di «classi pericolose» nel prossimo capitolo; per ora ci preme mettere in risalto che l'identificazione con «il nemico» ha la funzione di criminalizzare qualsiasi forma di contestazione e di resistenza. L'affermazione di un simile profilo concettuale della guerra e della polizia costituisce un ostacolo per tutte le forze della trasformazione sociale.

La terza conseguenza è una riformulazione della concezione dei fronti o delle condizioni dell'inimicizia. Nella misura in cui il nemico viene presentato come un'entità astratta e ubiqua, anche le alleanze si allargano e divengono potenzialmente universali, tanto che, in linea di principio, l'umanità intera può essere unita contro un concetto astratto o una pratica come il terrorismo.¹⁹ Non è dunque un caso che il concetto di «guerra giusta» sia ricomparso

nei discorsi dei politici, dei giornalisti e degli studiosi, in modo particolare, a proposito della guerra al terrorismo e delle diverse operazioni militari condotte in nome dei diritti umani. Il concetto di giustizia ha il compito di universalizzare la guerra oltre ogni interesse particolare in nome dell'umanità intera. A questo riguardo, è bene ricordare che i pensatori politici moderni si erano proposti di bandire il concetto medievale di guerra giusta che aveva avuto il suo apogeo durante le Crociate e in occasione delle guerre di religione, sostenendo che esso estendeva la guerra al di là dei suoi scopi e la confondeva con altri ambiti, come la morale e la religione. La giustizia non è compresa nel concetto moderno di guerra.²⁰ Quando i teorici realisti della modernità sostenevano che la guerra è un mezzo per fini politici, essi non volevano soltanto legare la guerra alla politica tra gli stati, bensì intendevano separarla da altri ambiti sociali, come la moralità e la religione. Benché altri ambiti di senso abbiano spesso sovradeterminato la guerra - soprattutto in occasione delle campagne di propaganda, nel corso delle quali il nemico doveva essere presentato come malvagio, ripugnante o sessualmente pervertito - i pensatori della modernità hanno sempre insistito su questa separazione fondamentale. Pensavano che, in questo modo, la guerra potesse essere limitata a una funzione necessaria e razionale.

Le guerre «giuste» della fine del XX e dell'inizio del XXI secolo spesso richiamano più o meno esplicitamente le vecchie guerre di religione. I numerosi discorsi sul conflitto di civiltà per esempio l'Occidente contro l'Islam - che animano un influente indirizzo della politica estera e della teoria delle relazioni internazionali non sono molto lontani dal vecchio paradigma religioso delle guerre di religione.²¹ Sembra cioè riproporsi la situazione caratterizzata dal motto imperiale *Cuius regio, eius religio*: chi ha il potere decide la fede religiosa - una situazione pericolosa e oppressiva contro la quale si sono battuti tutti i grandi movimenti moderni che lottavano per la tolleranza. Insieme alla rinascita del concetto di guerra giusta ricompare inevitabilmente anche il concetto di male. Rappresentarsi il nemico come incarnazione del male fa sì che quest'ultimo e la lotta contro di lui divengano assoluti, e dunque

fuoriescano dalla sfera della politica - il male è nemico dell'umanità intera. (La categoria di crimine contro l'umanità, trasformata da elemento codificato dalla Convenzione di Ginevra in una categoria del codice penale internazionale, è forse il profilo giuridico che concretizza più chiaramente questa idea del male.) I filosofi politici moderni cercarono di liquidare anche il problema del male, che nella storia del Cristianesimo aveva animato il grande dibattito sulla teologia - la giustificazione di Dio di fronte alla presenza del male, la questione cioè di come Dio possa permettere l'esistenza del male.²² Essi cercarono di dislocare questi problemi, o perlomeno di dissociarli dalle questioni politiche e dalla guerra. Il ricorso postmoderno alle nozioni di giustizia e di male, a proposito della guerra, potrebbe anche essere semplicemente una forma di propaganda irrazionale e di mistificazione morale e religiosa, non molto differente dai tradizionali incitamenti al massacro degli infedeli o al rogo delle streghe; tuttavia, dato che queste mistificazioni producono degli effetti reali, devono essere prese molto sul serio, come fecero i filosofi moderni, per esempio Voltaire. La tolleranza, uno dei valori fondamentali del pensiero moderno, è drammaticamente minacciata. Inoltre - e questo risulta di particolare importanza per i nostri scopi - la riesumazione dei discorsi sulla giustizia e sul male sono altrettanti sintomi di come la guerra sia cambiata e si sia ormai lasciata alle spalle quei limiti che la modernità aveva cercato di imporre.

È bene mettere in chiaro che né il concetto di terrorismo, né tanto meno quello di male, forniscono un solido ancoramento concettuale e politico per l'attuale stato di guerra globale. Nei primi decenni del XX secolo, il termine «terrorismo» etichettava soprattutto gli attentati di matrice anarchica in Russia, Francia e Spagna, e cioè le istanze della cosiddetta propaganda dell'azione diretta. L'uso attuale del termine è un'invenzione recente: il terrorismo è diventato un concetto politico (sinonimo di guerra o, meglio, di guerra civile) che si riferisce a tre fenomeni differenti che talvolta vengono tenuti distinti, talvolta invece vengono completamente confusi: 1) la rivolta o la ribellione contro un governo legittimo; 2) l'esercizio della violenza politica da parte di

un governo in violazione dei diritti umani (inclusi, dicono alcuni, i diritti di proprietà); 3) una pratica militare che viola le regole di guerra, come gli attacchi contro i civili. Il problema fondamentale di queste caratterizzazioni è che esse variano a seconda di chi ne definisce gli elementi chiave e cioè di chi stabilisce, per esempio, che cos'è un governo legittimo, quali sono i diritti umani, e quali sono le regole di guerra. A seconda di chi definisce questi elementi, anche gli Stati Uniti potrebbero essere classificati come uno stato terrorista.²³ A causa dell'instabilità della sua definizione, il concetto di terrorismo non costituisce un solido fondamento per comprendere l'attuale stato di guerra globale.

Il versante interno delle dottrine della «guerra giusta» e della «guerra contro il terrorismo» è costituito da un regime che si propone un controllo sociale pressoché totale, descritto da alcuni autori come il passaggio dal Welfare State al Warfare State, e caratterizzato da altri come società della «tolleranza zero».²⁴ Si tratta di un tipo di società in cui la riduzione delle libertà civili e l'aumento dei livelli di carcerazione sono, per certi aspetti, altrettante manifestazioni di una guerra sociale continua. A questo proposito è da rilevare che questa trasformazione dei metodi di controllo coincide con una trasformazione sociale di straordinarie proporzioni, che descriveremo nel prossimo capitolo nei termini di forme di produzione biopolitica. Le nuove forme di potere e di controllo operano sempre più in contrasto con la nuova composizione sociale della popolazione, della quale si propongono di bloccare le nuove forme di produttività e di espressione. Altrove abbiamo scritto che un'ostruzione della libertà e delle espressioni della produttività simile a questa ha provocato l'implosione dell'Unione Sovietica.²⁵ Si tratta, in ogni caso, di una situazione estremamente contraddittoria, in cui le azioni dei poteri di controllo tendono a minare i loro stessi interessi e la loro autorità.

Infine, come la giustizia, neanche la democrazia fa parte della guerra. La guerra richiede sempre delle gerarchie rigide e l'obbedienza, e quindi la parziale o totale sospensione della partecipazione e del confronto democratico. «In tempo di guerra», scrive Hans Kelsen, «il principio democratico deve cedere il passo a

un principio strettamente autocratico: ognuno deve obbedire incondizionatamente al capo».26 Nella modernità, la sospensione delle garanzie democratiche in tempo di guerra era temporanea, e questo nella misura in cui la guerra era considerata una circostanza eccezionale.27 Se la nostra ipotesi è corretta, e cioè se è vero che oggi lo stato di guerra è diventato una condizione permanente e globale, allora anche la sospensione della democrazia tende a diventare la norma anziché l'eccezione. Tornando alla frase di Dewey che figura come una delle epigrafi di questo capitolo, possiamo renderci conto di come l'attuale stato di guerra globale costringa tutte le nazioni, anche quelle che si professano come le più democratiche, a diventare autoritarie e totalitarie, al punto che alcuni dicono che il nostro è un mondo in cui la democrazia reale è diventata impossibile, o forse persino impensabile.

Biopotere e sicurezza

Dobbiamo ora fare un altro passo indietro, per cercare di comprendere il regime del biopotere da un punto di vista più strettamente filosofico. Benché la guerra globale, come abbiamo rilevato in precedenza, sia diventata sempre meno distinguibile da un'azione di polizia globale, essa tende anche a diventare assoluta. Nel corso della modernità, la guerra non ha mai assunto un carattere assoluto e ontologico. È vero che i moderni hanno sempre considerato la guerra come una componente della vita sociale, e quando i grandi teorici militari ne parlavano, la rappresentavano come un elemento distruttivo ma inevitabile della società umana. Non bisogna neppure dimenticare che nella filosofia e nella politica moderne la guerra è stata spesso intesa come un fenomeno positivo che implicava, nello stesso tempo, la ricerca della gloria (in particolare, nella coscienza e nella letteratura aristocratiche) e la costruzione della solidarietà sociale (spesso dal punto di vista delle classi subalterne). Nessuno di questi discorsi, tuttavia, ha mai fatto della guerra un assoluto. La guerra restava un elemento della vita

sociale: non aveva il predominio sulla vita. La natura della guerra moderna era dialettica, nel senso che i momenti negativi della distruzione implicavano necessariamente un momento positivo funzionale alla costruzione dell'ordine sociale.

La guerra è diventata assoluta solo con lo sviluppo tecnologico delle armi che per la prima volta hanno reso possibile distruzioni di massa o addirittura globali. Le armi di distruzione globale producono la rottura della dialettica moderna della guerra. La guerra ha sempre comportato la distruzione della vita, ma nel XX secolo il potere distruttivo ha raggiunto i limiti di una pura produzione di morte, rappresentata simbolicamente da Auschwitz e da Hiroshima. I genocidi e la distruzione nucleare toccano direttamente la struttura più intima della vita, corrompendola e pervertendola. Il potere sovrano che controlla questi mezzi di distruzione è una forma di biopotere nel senso più negativo e orribile del termine, un potere che comanda direttamente sulla morte non solo la morte individuale o di gruppo, ma anche quella dell'umanità intera e, potenzialmente, di tutti i viventi. Nel momento in cui il genocidio e le armi atomiche hanno come obiettivo la vita, la guerra diviene compiutamente ontologica.²⁸

La guerra sembra così muoversi verso due opposte direzioni: da un lato, viene ridotta a un'azione di polizia, dall'altro, con le tecnologie di distruzione globale, è innalzata a un livello assoluto e ontologico. A ben vedere, però, questi due movimenti non sono contraddittori: la riduzione della guerra a un'azione di polizia non esclude, bensì conferma la sua dimensione ontologica. Lo snellimento della funzione bellica e il rafforzarsi dell'azione di polizia portano il contrassegno ontologico di un annichilimento assoluto: il fondamento ultimo della guerra di polizia è costituito dalla minaccia del genocidio e della distruzione nucleare.²⁹

Il biopotere non detiene soltanto la capacità di mettere in atto una distruzione totale della vita (rappresentata, soprattutto, dalle armi nucleari), ma anche quella di dar corpo a una violenza individualizzata. Nella sua individualizzazione più radicale, il biopotere diviene tortura. L'individualizzazione dell'esercizio del potere è un elemento centrale della società del controllo descritta

da Orwell in 1984. «"Winston, come fa un uomo a esercitare il potere su un altro uomo?" Winston riflettè. "Facendolo soffrire", rispose. "Bravo, facendolo soffrire. Non è sufficiente che ci obbedisca."»³⁰ Al giorno d'oggi la tortura è divenuta una tecnica di controllo generalizzata e, nello stesso tempo, banalizzata.

I metodi per estorcere confessioni e ottenere informazioni mediante supplizi fisici e psicologici, le tecniche di disorientamento (come la privazione del sonno) o anche le semplici forme di umiliazione (come i collari elettronici) sono comuni nell'arsenale contemporaneo della tortura. La tortura è un fondamentale punto di contatto tra guerra e polizia: le tecniche di tortura utilizzate nelle azioni poliziesche di prevenzione prendono a prestito tutte le loro caratteristiche dall'azione militare. Questo è un altro aspetto dello stato di eccezione e della tendenza da parte del potere politico a svincolarsi dalla subordinazione alla legge. Ci sono moltissimi casi per i quali le convenzioni internazionali contro la tortura e le leggi interne contro le punizioni crudeli e ingiustificate hanno poco se non nessun effetto.³¹ Sia le dittature sia i regimi liberaldemocratici fanno ricorso alla tortura, le prime per vocazione, gli altri per far fronte alla cosiddetta necessità. Secondo la logica dello stato di eccezione, la tortura è una tecnica di potere a un tempo essenziale, inevitabile e giustificabile.

Il potere sovrano non deve però mai giungere a trasformarsi in una pura macchina di morte, per la semplice ragione che non può permettersi di eliminare la vita dei suoi sudditi. Le armi di distruzione di massa devono restare una minaccia e devono essere eventualmente utilizzate in casi molto limitati; e la pratica della tortura, a sua volta, non deve provocare la morte, almeno non in termini generalizzati. Il potere sovrano sopravvive soltanto se è in grado di preservare la vita dei propri sudditi o, come minimo, la loro capacità di produzione e di consumo. Se un qualsiasi potere sovrano distruggesse tutto ciò, distruggerebbe automaticamente anche se stesso. La dimensione costruttiva del biopotere è perciò molto più importante delle tecnologie negative di annichilimento e della tortura. La guerra globale non deve soltanto produrre la morte, deve anche generare e regolare la vita.

Un indice importante del nuovo carattere attivo e costituente della guerra è lo spostamento politico dalla «difesa» alla «sicurezza», promosso dall'amministrazione statunitense come elemento della «guerra contro il terrorismo» intrapresa dopo l'11 settembre 2001.³² Nel contesto della politica estera americana il passaggio dalla difesa alla sicurezza segnala lo spostamento da un atteggiamento reattivo e conservatore a uno attivo e costruttivo, sia all'interno sia all'esterno dei confini nazionali: dalla difesa dell'attuale ordine politico e sociale interno alla sua trasformazione e, simmetricamente, da un comportamento militare sostanzialmente reattivo per fronteggiare gli attacchi esterni a una pratica più attiva, volta a prevenire gli attacchi. A questo riguardo, occorre ricordare che le nazioni democratiche moderne hanno messo fuori legge qualsiasi forma di guerra di aggressione: le loro costituzioni attribuiscono infatti ai parlamenti il potere di dichiarare guerre esclusivamente difensive. Contestualmente, il diritto internazionale ha sempre risolutamente proibito gli attacchi preventivi sul fondamento dei diritti della sovranità nazionale. L'odierna giustificazione degli attacchi di avvertimento e delle guerre preventive in nome della sicurezza destabilizza invece direttamente la sovranità nazionale, rendendo sempre più irrilevanti i confini nazionali.³³ Sia all'interno sia all'esterno delle nazioni, i fautori della politica della sicurezza richiedono molto di più che una mera conservazione dell'ordine costituito: essi sostengono che se si attende troppo a reagire, sarà ormai troppo tardi. La sicurezza esige che l'ambiente sia costantemente e attivamente plasmato dall'azione militare e di polizia, perché solo un mondo attivamente controllato è un mondo sicuro. Questa sicurezza fa parte del biopotere, nel senso che le è affidato il compito di produrre e di trasformare globalmente la vita sociale.

Il carattere attivo e costituente della sicurezza è di fatto già implicito nelle trasformazioni della guerra che abbiamo appena analizzato. Se la guerra non è più una condizione eccezionale ma un normale stato di cose, se, in altre parole, siamo effettivamente entrati in uno stato di guerra perpetua, allora la guerra non risulta più una minaccia per l'attuale struttura di potere, non è più un

fattore di destabilizzazione ma, al contrario, è un dispositivo che crea e rafforza costantemente l'ordine globale. La nozione di sicurezza segnala, inoltre, la fine della distinzione tra dentro e fuori, tra polizia e forza militare. Mentre il termine «difesa» sottintende una barriera protettiva contro le minacce esterne, la «sicurezza» giustifica un'azione continua tanto all'interno quanto all'esterno.

E tuttavia, il concetto di sicurezza allude solo parzialmente e in modo tortuoso all'estensione e all'intensità della trasformazione del potere che è in questione in questo passaggio. In termini piuttosto astratti e schematici, possiamo dire che questo cambiamento segna un'inversione radicale dell'organizzazione tradizionale del potere. Questa struttura assomiglia a una matrioska, e per quanto riguarda gli elementi del potere sovrano moderno essi sono disposti in questo modo: la bambola più grande è costituita dal potere amministrativo disciplinare, il quale contiene il potere del controllo politico che, a sua volta, contiene l'istanza finale, e cioè il potere di fare la guerra. La produttività della sicurezza esige però il rovesciamento dell'ordine di priorità tra i contenitori e i contenuti: ne risulta che la guerra è oggi diventata la bambola più grande, che include i poteri di controllo e, infine, il potere disciplinare. La specificità del nostro tempo, come abbiamo visto, è il passaggio della guerra da elemento terminale della catena del potere - la forza letale come ultima risorsa - a fattore primo e primario, fondamento della politica stessa. La sovranità imperiale crea l'ordine non ponendo fine alla «guerra di tutti contro tutti», come avrebbe detto Hobbes, bensì imponendo un regime articolato in un'amministrazione disciplinare e in una forma di controllo politico, sostenuto direttamente da una continua azione militare. L'applicazione costante e coordinata della violenza diviene la condizione necessaria per il funzionamento della disciplina e del controllo. Per svolgere questo fondamentale ruolo sociale e politico, la guerra deve assolvere una funzione costituente e regolativa: la guerra deve diventare una prassi procedurale e una pratica ordinativa e regolativa che crea e mantiene le gerarchie sociali, una forma di biopotere volto alla promozione e alla regolazione della

vita sociale.

La definizione della guerra tramite il biopotere e la sicurezza ne trasforma completamente lo statuto giuridico. Nel mondo moderno, il vecchio adagio di Clausewitz secondo il quale la guerra è la continuazione della politica con altri mezzi rappresenta un momento illuminante, nella misura in cui intende la guerra come una forma di azione e/o di sanzione politica inquadrata nella forma giuridica internazionale della regolazione del moderno stato di guerra. La guerra implica, nello stesso tempo, lo *ius ad bellum* (il diritto di muovere guerra) e lo *ius in bello* (una regolamentazione giuridica che norma la condotta in guerra). Nella modernità, la guerra era subordinata al diritto internazionale; essa era cioè legalizzata o, meglio, formalizzata come uno strumento regolato giuridicamente. Se invertiamo i termini, cioè se consideriamo la guerra come la base della politica interna dell'ordine globale, ossia come la politica dell'Impero, allora crolla il modello della civiltà moderna che stava alla base della legalizzazione della guerra. La struttura giuridica moderna per dichiarare e condurre la guerra non tiene più. Tuttavia, con questo non intendiamo dire che ci troviamo di fronte a un uso indiscriminato e selvaggio della violenza. In quanto fondamento della politica, la guerra deve osservare delle forme giuridiche, deve prevedere nuovi profili procedurali. Per quanto crudeli e bizzarre siano queste nuove forme giuridiche, la guerra deve nondimeno produrre un ordinamento e una regolamentazione giuridica. Mentre in precedenza la guerra era regolata da forme giuridiche, ora è la guerra a regolare, costruendo e imponendo la propria struttura giuridica.³⁴

Il fatto che la guerra imperiale sia regolativa e ordinativa - e cioè che possieda una caratterizzazione costruttiva - non significa che sia diventata un potere costituente in senso stretto. Le guerre rivoluzionarie moderne erano vere e proprie istanze di un potere costituente: erano guerre fondative poiché destabilizzavano il vecchio ordine e imponevano dall'esterno nuovi codici giuridici e nuove forme di vita. Lo stato di guerra imperiale contemporaneo, al contrario, riproduce e regola l'ordine costituito, crea diritto e giurisdizione dall'interno. I suoi codici giuridici sono strettamente

funzionali al continuo riordinamento del territorio imperiale. La guerra globale è una guerra costituente allo stesso modo in cui sono costituenti i poteri impliciti nella Costituzione americana, o le attività delle corti costituzionali in un sistema giuridico chiuso. Si tratta di una serie di sistemi funzionali che, nelle società complesse, fanno le veci della volontà democratica, e che in questo modo finiscono per agire contro la democrazia. In ogni caso, questo potere riordinante e regolativo non ha molto in comune con il potere costituente in senso strettamente fondativo: è piuttosto un modo per eliminarlo e soffocarlo.³⁵

Il programma politico della «ricostruzione nazionale» in paesi come l'Afghanistan o l'Iraq è un esempio illuminante del progetto produttivo del biopotere e della guerra. Non vi è nulla di più postmoderno e di meno essenzialista di questo concetto di «ricostruzione nazionale». Esso rivela, da un lato, che la nazione è diventata completamente contingente, fortuita o, come direbbero i filosofi, accidentale. Questa è la ragione per la quale le nazioni possono essere distrutte, fabbricate o inventate come parte di un programma politico. Dall'altro, le nazioni continuano a essere assolutamente necessarie come elementi del sistema e della sicurezza globale. La divisione internazionale del lavoro e del potere, le gerarchie del sistema globale e le forme dell'apartheid globale di cui discuteremo nel prossimo capitolo, dipendono dalle autorità nazionali per essere costituite e consolidate. È necessario costruire le nazioni! La ricostruzione nazionale pretende così di essere un processo costituente, addirittura ontologico, ma si tratta solo di una pallida ombra dei processi rivoluzionari che diedero vita alle nazioni moderne. Le rivoluzioni moderne e i movimenti di liberazione che crearono le nazioni erano processi sorti all'interno delle società nazionali, come frutto di un lungo sviluppo sociale; invece i progetti contemporanei della ricostruzione nazionale vengono imposti con la forza dall'esterno attraverso un processo definito «cambio di regime». La ricostruzione nazionale non assomiglia alla nascita rivoluzionaria delle nazioni, quanto all'iniziativa delle potenze coloniali che si spartivano il globo e disegnavano le mappe dei territori che avevano assoggettato.

Assomiglia anche - in termini appena più benevoli - alle lotte per ridisegnare i distretti elettorali e amministrativi in modo da ottenerne il controllo, proiettate su scala globale. In ogni caso, la ricostruzione nazionale manifesta l'aspetto «produttivo» del biopotere e della sicurezza.

Per trovare un altro esempio della natura produttiva e della capacità giuridicamente regolativa del biopotere e della guerra globale possiamo tornare a soffermarci sulla ripresa della concezione della «guerra giusta». La nozione corrente di guerra giusta non deve essere ridotta al diritto dei principali poteri di prendere decisioni unilaterali e di esercitare il comando nel senso della tradizionale dottrina della *raison d'État*- così come viene utilizzata dai falchi che sostengono le guerre imperiali. Non deve però essere neppure ridotta a un principio morale (con il rischio di trasformarla in fanatismo e in superstizione), come pretendono alcuni pensatori religiosi o i più utopisti tra gli studiosi del diritto. Si tratta, in entrambi i casi, di vecchie concezioni premoderne che sono state ultimamente riesumate. A questo riguardo, è invece assai più interessante analizzare una genealogia recente della guerra giusta e della sua capacità costituente, vale a dire l'associazione della nozione di guerra giusta alla guerra fredda, un'associazione che costituì il fondamento delle teorie del contenimento formulate da strateghi come George Kennan o Henry Kissinger. Come vedremo in seguito, la guerra fredda era certamente una guerra, che però introduceva alcune novità rilevanti, essendo perlopiù condotta tramite conflitti simultanei di bassa intensità combattuti su fronti sparsi in tutto il mondo. Quello che importa rilevare ai fini del nostro argomento è come i teorici del contenimento reinterpretavano il tradizionale moralismo della guerra giusta: dal loro punto di vista, la guerra fredda era una guerra giusta non tanto perché poteva distruggere le minacce comunista e sovietica, quanto perché poteva contenerle. In questo caso, la guerra giusta non è una giustificazione morale per atti di violenza e per distruzioni temporanee e limitate, come voleva la tradizione, bensì per conservare lo status quo che caratterizzava l'ordine globale. Le idee di giustizia e di contenimento tipiche della guerra fredda

contribuiscono a una migliore comprensione sia della durata indefinita, sia delle funzioni ordinarie e regolative della guerra imperiale.

E tuttavia, durante la guerra fredda non si giunse mai a sviluppare un concetto ontologico della guerra. La nozione di contenimento era statica o forse dialettica, ma è solo con la fine della guerra fredda che la guerra inizia a diventare veramente costruttiva. La dottrina della politica estera di Bush padre, per esempio, era costitutiva, nel senso che la Prima guerra del Golfo del 1991, benché il suo obiettivo primario fosse quello di restaurare la sovranità nazionale del Kuwait, faceva parte di un progetto volto alla creazione di un «nuovo ordine mondiale». Analogamente, la politica delle guerre umanitarie, delle missioni di pace e di ricostruzione nazionale portata avanti dall'amministrazione Clinton si proponeva, in particolare, l'edificazione di un nuovo ordine politico nei Balcani. Entrambe le amministrazioni hanno promosso, almeno in parte, un criterio morale della guerra giusta come elemento costitutivo della politica al fine di ridisegnare la carta geopolitica. Infine, l'amministrazione di Bush figlio, soprattutto dopo l'attacco dell' 11 settembre e lo spostamento politico dalla difesa alla sicurezza, ha attuato il completo dispiegamento della funzione costituente e attiva della guerra nell'ordine globale, anche se per un certo periodo di tempo questo processo resterà incompleto e irregolare, caratterizzato da una serie di avanzamenti, ma anche di passi indietro. La guerra imperiale ha il compito di modellare lo spazio politico globale, e così essa diventa una forma di biopotere in senso positivo e produttivo. Se, da un lato, potrebbe sembrare che nel momento in cui la guerra fonda un nuovo ordine globale siamo giunti al punto focale di una rivoluzione reazionaria, dall'altro, in realtà si tratta di un mero processo di regolazione che consolida l'ordine vigente dell'Impero.³⁶

Violenza legittima

Dobbiamo ora provare a esaminare l'attuale stato di guerra globale da un altro punto di vista, partendo cioè dal mutamento della concezione della violenza legittima. Uno dei pilastri della sovranità del moderno stato nazionale è stato il suo monopolio della violenza legittima sia all'interno dello spazio nazionale, sia contro le altre nazioni. Per quanto riguarda la sua capacità di esercitare la violenza all'interno del territorio nazionale, lo stato non solo detiene uno schiacciante vantaggio materiale su tutte le forze sociali, ma è soprattutto l'unico attore per il quale il ricorso alla violenza è legale e legittimo. Tutte le forme di violenza sociale sono a priori illegittime, o vengono strettamente delimitate e circoscritte, come, per esempio, la violenza legittima che caratterizza il diritto sindacale di proclamare lo sciopero, a condizione che si consideri lo sciopero come un atto di violenza. Nel quadro dei rapporti internazionali, gli stati nazionali hanno una capacità militare ovviamente differente; in linea di principio, però, tutti possiedono un uguale diritto di ricorrere alla violenza, e cioè di intraprendere una guerra. La violenza legittima monopolizzata dagli stati è giustificata innanzitutto dalle strutture giuridiche nazionali e, conseguentemente, da quelle internazionali. (Si tratta, nei termini di Weber, di un'autorità legale piuttosto che di una autorità tradizionale o Carlsmatica.) La violenza del poliziotto, del secondino e del boia all'interno del territorio nazionale (o del generale e del soldato al di fuori di esso) sono legittime non in ragione delle particolari caratteristiche degli individui, bensì a causa degli uffici che essi occupano. La responsabilità delle azioni di questi funzionari dello stato che esercitano la violenza legittima deve essere attribuita, almeno in linea di principio, all'ordinamento giuridico nazionale e internazionale in cui sono inclusi. Nella scienza politica, tutte le teorie sullo stato di eccezione - dallo stato di assedio alla dittatura costituzionale, sino alle nozioni simmetricamente antitetiche di insurrezione e di colpo di stato - sono esplicitamente basate sul monopolio della violenza da parte dello stato.³⁷ I grandi protagonisti e i teorici della politica del XX

secolo, di destra come di sinistra, concordano su questo punto: Max Weber e Vladimir Lenin dicono, quasi con le stesse parole, che per quanto riguarda l'uso della forza lo stato è sempre una dittatura.³⁸ Nella seconda metà del XX secolo, i procedimenti della legittimazione della violenza statale iniziarono a essere seriamente minacciati. Da un lato, lo sviluppo del diritto e dei trattati internazionali fissava dei limiti all'uso legittimo della violenza tra stati e all'accumulazione delle armi. Gli accordi sulla non proliferazione nucleare, per esempio, insieme ad altre limitazioni imposte alla produzione delle armi biologiche e chimiche durante la guerra fredda, assicurarono alle due superpotenze uno schiacciante vantaggio militare e il monopolio di intraprendere la guerra, mentre la maggior parte degli stati nazionali ne fu privato.³⁹ D'altro canto, soprattutto a partire dagli ultimi decenni del XX secolo, l'uso legittimo della forza è stato eroso anche all'interno degli stati: il discorso dei diritti umani, insieme agli interventi militari e alle azioni legali che si richiamano a questi ultimi, sono indicativi di un graduale movimento di delegittimazione dell'uso della violenza da parte degli stati nazionali anche all'interno del loro territorio.⁴⁰ Verso la fine del XX secolo, gli stati nazionali potevano anche non avere una base di legittimità per la violenza che esercitavano al di fuori o all'interno dei loro territori. Al giorno d'oggi, gli stati non hanno più necessariamente un diritto legittimo di reprimere e punire le loro popolazioni o di intraprendere una guerra esterna giustificandoli in base al diritto interno. Con questo non vogliamo dire che la violenza posseduta dagli stati contro cittadini e contro altri stati sia in declino. Al contrario! A essere in declino sono piuttosto gli strumenti di legittimazione della violenza statale.

Il declino del monopolio della violenza legittima da parte degli stati nazionali ripropone una serie di questioni inquietanti. Se la violenza nelle mani degli stati non può più essere legittimata a priori, sulla base delle loro strutture giuridiche, come si legittima la violenza al giorno d'oggi? La violenza è sempre ugualmente legittima, chiunque ne faccia uso? Bin Laden e Al Qaeda, per esempio, possiedono la stessa legittimazione degli Stati Uniti a

esercitare la violenza? Il diritto del governo jugoslavo di torturare e di assassinare intere parti della sua popolazione è uguale al diritto degli Stati Uniti di imprigionare e di giustiziare parti della propria? La violenza dei gruppi armati palestinesi contro i cittadini israeliani è legittima quanto quella dell'esercito israeliano contro i cittadini palestinesi? Forse il declino della legittimazione della violenza da parte degli stati può spiegare almeno in parte la ragione della comparsa, negli ultimi decenni, di accuse di terrorismo sempre più stridenti e confuse: in un mondo in cui nessuna violenza può essere legittimata, qualsiasi violenza può essere definita terroristica. Come abbiamo rilevato in precedenza, le definizioni contemporanee del terrorismo sono tutte contingenti, dipendono cioè da chi definisce i loro elementi fondamentali: governo legittimo, diritti umani e regole di guerra. La difficoltà di elaborare una definizione di terrorismo che sia stabile e coerente è intrinsecamente legata al problema di stabilire una nozione adeguata di violenza legittima.

Molti politici, attivisti e studiosi fanno appello alla moralità e ai valori come basi per legittimare la violenza indipendentemente dalla legalità o, piuttosto, come basi di una nuova forma giuridica: la violenza è legittima se è giustificata dalla morale e dalla giustizia, ed è illegittima se è determinata dall'immoralità e dall'ingiustizia. Bin Laden, per esempio, si autogiustifica presentandosi come l'eroe morale dei poveri e degli oppressi del Sud del mondo. Allo stesso modo, il governo degli Stati Uniti pretende di legittimare la propria violenza militare sulla base di valori come la libertà, la democrazia e il benessere. In termini più generali, in numerosi discorsi sui diritti umani si argomenta che la violenza può essere legittimata (solo ed esclusivamente) da un fondamento morale. I diritti umani, indipendentemente dal fatto che vengano intesi come universali o definiti da negoziati politici, assumono il valore di una istanza morale che si colloca al di sopra della legge, o che sostituisce la legge stessa. Se una concezione tradizionale riteneva che i diritti umani fossero assolutamente estranei alla violenza, in seguito - all'ombra dell'Olocausto e, più recentemente, dopo l'«intervento umanitario» in Kosovo - questa concezione si è trasformata nella cosiddetta «dottrina Annan», ispirata appunto dal segretario

generale delle Nazioni Unite. Attualmente, la maggior parte delle prese di posizione sui diritti umani è concorde nel sostenere che il ricorso alla violenza in difesa dei diritti umani sia legittimato dal loro fondamento morale, e debba essere esercitato dai caschi blu delle Nazioni Unite.⁴¹

Al giorno d'oggi queste posizioni sono in una certa misura giustificate, e tuttavia questa legittimazione rimane preCarla, dal momento che si trova in balia della pluralità dei giudizi e degli orientamenti morali. Nel 1928, nell'ambito della campagna per il disarmo, Winston Churchill raccontò una parabola per illustrare le conseguenze catastrofiche a cui si andrebbe incontro se ciascuno pensasse di poter estendere universalmente il proprio particolare criterio di ricorso alla violenza.⁴² C'era una volta uno zoo, nel quale tutti gli animali avevano deciso di rinunciare alla violenza. Il rinoceronte dichiarò che l'uso delle zanne era barbarico e che doveva essere proibito, mentre l'uso delle corna, dal momento che era esclusivamente difensivo, doveva essere permesso. Il cervo e il porcospino si dichiararono d'accordo. La tigre, tuttavia, contestò il discorso sulle corna e difese la funzione di zanne e artigli come pacifica e moralmente corretta. Infine, l'orso confutò i discorsi sulle zanne, sugli artigli e sulle corna. L'orso propose invece che, tutte le volte che gli animali si fossero trovati in disaccordo, la sola cosa da fare era ricorrere a un caloroso abbraccio. Churchill conclude dicendo che ogni animale ritiene che il proprio uso della violenza sia giustificabile in nome della pace e della giustizia. La moralità può assicurare una solida base per legittimare la violenza, l'autorità e il dominio, solo nella misura in cui rifiuta di ammettere altre prospettive e altri giudizi. Se si accetta la validità di altri tipi di valori, questo argomento crolla immediatamente.

Il diritto ha tradizionalmente rappresentato un dispositivo di legittimazione più stabile della morale, e questa è la ragione per la quale molti studiosi continuano a ritenere che sia il diritto interno sia il diritto internazionale siano ancora l'unica base valida per legittimare la violenza.⁴³ A questo riguardo occorre però ricordare che il diritto penale internazionale consiste di pochi e scarni trattati e convenzioni, che prevedono strumenti di esecuzione

assolutamente insufficienti. I tentativi di applicare la legge penale internazionale si sono rivelati per lo più infruttuosi. Il procedimento contro Pinochet presso i tribunali spagnoli e britannici, per esempio, era un tentativo per costituire un precedente in base al quale i crimini di guerra e quelli contro l'umanità potessero essere sottoposti a una giurisdizione universale ed essere potenzialmente perseguiti dalle leggi nazionali in ogni parte del mondo. Ci sono state altre richieste di incriminazione per l'ex segretario di stato Henry Kissinger per crimini di guerra in Laos e in Cambogia: richieste che, confermando le previsioni, non sono state seguite da alcuna azione legale. Nel frattempo, sono nate nuove istituzioni per punire la violenza illegittima, la cui giurisdizione si estende ben al di là di quanto previsto dai vecchi schemi del diritto interno e internazionale. Queste istituzioni sono rappresentate dai Tribunali penali internazionali per la ex Jugoslavia e per il Ruanda, istituiti dal Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite rispettivamente nel 1993 e nel 1994 e, soprattutto, dalla Corte penale internazionale permanente dell'Aja, creata nel 2002 (alla quale gli Stati Uniti si sono rifiutati di aderire, determinando così la sua crisi). Mentre il precedente diritto internazionale era fondato sul riconoscimento della sovranità nazionale e dei diritti dei popoli, la nuova giustizia imperiale, di cui fanno parte la concezione dei crimini contro l'umanità e le attività delle corti internazionali di giustizia, si propone la distruzione dei diritti e della sovranità dei popoli e delle nazioni avvalendosi di una serie di pratiche giurisdizionali sovranazionali. Prendiamo, per esempio, i capi di imputazione formulati contro Slobodan Milosevic e gli altri leader serbi presso il Tribunale internazionale per la ex Jugoslavia. Il fatto che la violenza perpetrata dai leader serbi avesse violato o meno la legge dello stato jugoslavo non viene preso in considerazione: anzi, viene giudicato assolutamente irrilevante poiché la loro violenza viene inquadrata e giudicata illegittima in un ambito che va al di là del contesto giuridico nazionale e internazionale. In altre parole, non si è trattato di crimini contro le leggi nazionali o internazionali, bensì contro l'umanità. Questo spostamento è indicativo del possibile declino del diritto

internazionale e della sua sostituzione con una forma giuridica globale o imperiale.⁴⁴ A nostro avviso, un tale scardinamento del diritto internazionale non è un fatto in sé negativo. Siamo perfettamente consapevoli di quanto spesso, nel XX secolo, il diritto internazionale sia servito come mera giustificazione e come sostegno della violenza dei forti sui deboli. E tuttavia anche oggi la nuova giustizia imperiale - benché le sue linee e le sue coordinate si differenzino rispetto a quelle del diritto internazionale - crea e mantiene pressoché nello stesso modo un sistema di gerarchie globali. In tal senso, occorre sottolineare la selettività nell'applicazione di questo genere di giustizia: i crimini dei meno potenti vengono sistematicamente perseguiti, mentre quelli dei più potenti lo sono raramente. La tesi secondo cui anche i più potenti devono rispettare il diritto imperiale e sottoporsi alle sue sanzioni ci sembra una strategia nobile, ma irrimediabilmente utopica. Nella misura in cui restano alle dipendenze dei maggiori poteri imperiali, come il Consiglio di Sicurezza delle Nazioni Unite e i più potenti stati nazionali, le istituzioni della giustizia imperiale e le corti internazionali di giustizia che puniscono i crimini contro l'umanità continueranno a codificare e a riprodurre la gerarchia politica dell'Impero. Il rifiuto da parte degli Stati Uniti di sottoporre i propri cittadini e i propri militari alla giurisdizione della Corte penale internazionale conferma l'applicazione ineguale delle strutture e delle norme giuridiche.⁴⁵ Gli Stati Uniti si riservano di imporre agli altri delle sanzioni legali sia attraverso le leggi ordinarie, sia mediante delle soluzioni ad hoc, come nel caso della forma straordinaria di reclusione dei combattenti a Guantanamo, ma si rifiutano di assoggettarsi ad altri corpi giuridici nazionali o sopranazionali. La disuguaglianza del potere sembra rendere impossibile l'uguaglianza di fronte alla legge. In conclusione, al giorno d'oggi, il ricorso alla violenza non può essere legittimato né dalle norme del diritto internazionale in vigore, né da quelle dell'emergente diritto globale, la cui violazione non può essere considerata illegittima. Per trovare altri meccanismi e altre forme con cui costituire la base di una legittimazione della violenza realmente efficace è necessario guardare al di là di queste forme e

strutture giuridiche.

Attualmente, ci pare che la forma più efficace di legittimazione della violenza non consista tanto in una struttura a priori, morale o giuridica, quanto piuttosto in un dato a posteriori, e cioè nei suoi risultati. Potrebbe sembrare che, in questo modo, la violenza del più forte sia automaticamente legittima e quella del più debole sia immediatamente etichettata come terrorismo; la logica della legittimazione, però, riguarda soprattutto gli effetti della violenza. A legittimare retroattivamente la violenza è, in altri termini, il fatto che essa venga usata per il consolidamento o la ricomposizione dell'attuale ordine globale. Nel breve giro di un decennio abbiamo assistito a un completo spostamento tra queste forme di legittimazione. La Prima guerra del Golfo, intrapresa per ristabilire la sovranità del Kuwait, era stata legittimata in base al diritto internazionale. L'intervento della Nato in Kosovo, al contrario, traeva la propria legittimazione da un fondamento umanitario o morale. La Seconda guerra del Golfo, una guerra preventiva, pretende di legittimarsi soprattutto in base ai suoi risultati.⁴⁶ Il potere militare e/o di polizia potrà ottenere una legittimazione nella misura in cui risulterà efficace nel sanare i disordini globali - un risultato che non viene conseguito necessariamente con la pace, bensì con il mantenimento dell'ordine. Secondo questa logica, il potere militare degli Stati Uniti può esercitare la violenza indipendentemente dal fatto che sia legale o morale: essa sarà legittimata esclusivamente nella misura in cui risulterà funzionale alla riproduzione dell'ordine imperiale. Nel momento in cui la violenza non fosse in grado di determinare l'ordine e fallisse nel preservare la sicurezza dell'attuale ordine globale, essa sarà privata di qualsiasi legittimità. Si tratta della forma di legittimazione più precaria e instabile che si possa immaginare.

L'onnipresenza del nemico e la minaccia del disordine risultano necessari per legittimare la violenza imperiale. Non c'è nulla di strano nel fatto che, nel momento in cui la guerra costituisce la base della politica, il nemico diventi una funzione costitutiva della legittimazione. Questo nemico, però, non è né

concreto né localizzabile: è diventato qualcosa di volatile e di inafferrabile, come un serpente nel paradiso imperiale. Il nemico è sconosciuto, invisibile e come circonfuso di un'aura ostile, onnipresente. Il volto del nemico si profila nella nebbia del futuro e serve a puntellare la legittimazione mentre si consuma il declino di quest'ultima. In effetti, il nemico non è solo completamente elusivo, è anche completamente astratto. I soggetti che sono stati selezionati come obiettivi primari - Osama bin Laden, Saddam Hussein, Slobodan Milosevic, Muammar Gheddafi e Manuel Noriega - rappresentano minacce molto limitate che però vengono gonfiate in modo da impersonare un pericolo più generale. Nel contempo, essi danno l'impressione di essere obiettivi militari più concreti e tradizionali. Con un'operazione di facciata i nemici possono persino servire come strumenti pedagogici per potere presentare questa nuova guerra nelle vecchie fogge. Gli oggetti astratti della guerra - droga, terrorismo e così via - non sono invero nemmeno dei nemici. Sarebbe meglio intenderli come sintomi di un disordine che minaccia la sicurezza e il funzionamento della disciplina e del controllo. C'è qualcosa di mostruoso in questo nemico astratto e indefinito. Questa mostruosità fornisce una prima indicazione - che analizzeremo a lungo in seguito - del fatto che nel mondo l'asimmetria del potere non può essere integrata dalla nuova legittimazione del potere imperiale. Per ora è sufficiente sottolineare che il nemico è un esempio o, meglio, un *experimentum crucis* della definizione della legittimazione. Il nemico è una sorta di schema kantiano della ragione, ma invertito: non deve mostrare che cos'è il potere, ma da che cosa esso ci deve salvare. La presenza del nemico dimostra la necessità della sicurezza.

Sicurezza, sia chiaro, non significa necessariamente repressione o violenza. Ci occuperemo nel prossimo capitolo delle nuove forme del lavoro sociale basate su prodotti immateriali, come l'intelligenza, l'informazione e gli affetti. Queste forme lavorative e le reti sociali da esse create sono organizzate e controllate dall'interno, attraverso la cooperazione. Questa è una forma reale di sicurezza. Il concetto di sicurezza che abbiamo analizzato,

basato sulla nozione dei nemici astratti e funzionale alla legittimazione della violenza e alla restrizione delle libertà, è invece imposto dall'esterno. I due concetti di sicurezza, l'uno imperniato sulla cooperazione e l'altro alimentato dalla violenza, non sono soltanto diversi, ma sono in totale conflitto tra di loro.⁴⁷

C'erano almeno duemila conflitti armati nel mondo all'inizio del nuovo millennio, e il loro numero sta crescendo. Nel momento in cui le funzioni sovrane dello stato nazionale declinano insieme al monopolio della forza legittima, i conflitti iniziano ad aumentare sotto la copertura di un'infinità di simboli, ideologie, religioni, bisogni e identità. In tutti questi casi, la violenza legittima, la criminalità e il terrorismo tendono a diventare indistinguibili. Questo non significa che tutte le guerre e tutti i partiti armati siano diventati identici, e nemmeno che le cause delle guerre non siano più comprensibili. Significa piuttosto che i criteri moderni della loro valutazione tendono a collassare: sfumano le distinzioni tra violenza legittima e illegittima, tra guerre di liberazione e guerre di oppressione. Tutte le violenze tendono a sfumare verso il grigio. La guerra stessa, indipendentemente dalle sue differenze, ci sta opprimendo. Questo è il cinico punto di vista di Simplicissimus.

Pensiamo, per esempio, al barbaro genocidio in Ruanda nei primi anni Novanta tra gli hutu e i tutsi. Le cause della guerra sono perfettamente chiare: l'eredità del colonialismo belga, che aveva privilegiato la minoranza tutsi in quanto etnia colonizzata superiore alla maggioranza hutu.⁴⁸ Queste spiegazioni non sono naturalmente delle giustificazioni, e non servono nemmeno a indicarci una prospettiva di liberazione. Le violenze degli hutu e dei tutsi sono assolutamente prive di giustificazione, e lo stesso vale per quelle dei serbi e dei croati nei Balcani e per quelle degli indù e dei musulmani nel Sud dell'Asia: tutte queste forme di violenza tendono a diventare in egual misura illegittime e oppressive.

Possiamo certamente continuare a classificare le guerre contemporanee secondo diversi criteri - le guerre dei ricchi contro i poveri, dei ricchi contro altri ricchi e dei poveri contro altri poveri - ma queste categorie hanno in fin dei conti scarsa importanza. Sono rilevanti per i protagonisti, ma non nel quadro dell'attuale ordine

globale. C'è un'unica distinzione che si impone su tutte le altre, e cioè la differenza tra la violenza che conserva la gerarchia contemporanea dell'ordine globale e la violenza che lo minaccia. Questa è la prospettiva della nuova guerra imperiale, che cercheremo di analizzare con attenzione nella prossima sezione. Numerose guerre contemporanee non favoriscono né minacciano la gerarchia dominante a livello globale, e dunque sono indifferenti per l'Impero. Questo non significa che potranno cessare, ma quanto detto può aiutare a capire il motivo per cui esse non sono oggetto dell'intervento imperiale.

Samuel Huntington, Geheimrat

Tutte le grandi opere della scienza politica moderna ci forniscono gli strumenti per trasformare o per rovesciare i poteri dominanti e per liberarci dall'oppressione. Anche Il principe di Machiavelli, che alcuni ancora leggono come un breviario dei tiranni, è in realtà un pamphlet democratico che mette la comprensione della violenza e un abile uso del potere al servizio dell'intelligenza repubblicana. Oggi, invece, la maggior parte degli scienziati della politica sono dei tecnici che lavorano per risolvere problemi quantitativi relativi al mantenimento dell'ordine, o fanno la spola dai corridoi delle loro università alle anticamere del potere cercando di arrivare alle orecchie del sovrano per suggerirgli qualche consiglio. La figura paradigmatica dello scienziato della politica è quella del Geheimrat, il consigliere segreto del sovrano.

Samuel Huntington è probabilmente il miglior esempio di un Geheimrat imperiale, quello che ha avuto maggior successo nel richiamare l'attenzione del sovrano. Nel 1975, insieme a Michel Crozier e Joji Watanuki, Huntington ha pubblicato un volume per la Commissione Trilaterale sulla «crisi della democrazia».49 La diagnosi di Huntington si basava sul fatto che a partire dagli anni Sessanta negli Stati Uniti la «democrazia» era stata messa in pericolo da un eccesso di partecipazione e da troppe rivendicazioni avanzate dai lavoratori e da numerosi gruppi attivi nel sociale,

come il movimento femminista e quello degli afroamericani. Troppa democrazia, sosteneva paradossalmente Huntington, aveva intossicato la democrazia americana: era nata la «sindrome democratica». Questo ragionamento contraddittorio aveva probabilmente senso solo nell'epoca della guerra fredda, quando il potere sociale del capitalismo, qualunque forma politica avesse, sotto la minaccia del totalitarismo sovietico era necessariamente considerato «democratico». In effetti, il libro di Huntington è un vangelo decisamente antirepubblicano e antidemocratico, che perora la difesa della sovranità contro tutte le forze e i movimenti sociali. La cosa che Huntington naturalmente temeva di più - è questo il cuore del suo discorso - è proprio la democrazia in quanto tale, e cioè il governo di tutti esercitato da tutti. In tal senso, egli puntualizzava che la democrazia deve essere temperata dall'autorità, e che diverse frazioni della società devono essere dissuase dal partecipare troppo attivamente alla vita politica o dall'esigere troppo dallo stato. Negli anni seguenti, il vangelo di Huntington rappresentò effettivamente una guida per la distruzione neoliberale del welfare state.

Vent'anni dopo, il Geheimrat Huntington sta ancora sussurrando alle orecchie del sovrano. Le esigenze del potere sono cambiate e dunque sono cambiati anche i suoi consigli. La guerra fredda costituiva un contesto piuttosto stabile entro il quale gli stati nazionali si erano organizzati nei fronti degli alleati e dei nemici, definendo in questo modo un ordine globale; adesso tutto questo è finito. Alla fine del XX secolo - alla conclusione della guerra fredda e quando anche la sovranità degli stati è ormai in declino - non è chiaro in che modo possa essere configurato un ordine globale, e in che modo si possa dispiegare e legittimare la violenza necessaria per mantenerlo. Il consiglio di Huntington è che le linee organizzative dell'ordine e del conflitto globale - i blocchi che dovrebbero raggruppare gli stati sui fronti degli alleati e dei nemici - non devono più essere definiti in termini ideologici, bensì in termini di «civiltà».50 Ben tornato, Oswald Spengler! La vecchia talpa del pensiero reazionario riemerge ancora. Benché Huntington le definisca chiaramente in termini razziali e religiosi,

non è in realtà per niente chiaro quale sia la natura di queste bizzarre forme di identità storiche chiamate civiltà; nondimeno il carattere generico delle civiltà come criterio di classificazione rende piuttosto agevole la subordinazione della «scienza» alle tattiche politiche che hanno il compito di ridisegnare la carta geopolitica. Il «consigliere segreto» del sovrano riesuma una vecchia ipotesi reazionaria, che classifica i raggruppamenti politici come comunità fusionali (Gemeinschaften) e attribuisce la realtà del potere (Machtrealitäten) a delle entità di tipo spirituale. Huntington ha evocato i fantasmi di queste civiltà con cui elaborare un grande schema per riproporre la fondamentale divisione politica tra amico e nemico: chi appartiene alla nostra civiltà è nostro amico; le altre civiltà sono nostre nemiche. Correte ad ascoltare la buona novella: la guerra è diventata uno scontro di civiltà! Opportunamente Spinoza chiamava superstizione questa evocazione congiunta dei nemici e della paura, ed egli sapeva bene che la superstizione avrebbe sempre portato con sé l'intollerabile barbarie della guerra e della distruzione. senza fine.

Negli anni Settanta, il Geheimrat Huntington aveva brillantemente anticipato le esigenze del sovrano, fornendo in anticipo un prontuario antidemocratico valido per le rivoluzioni reganiane e tatcheriane. Allo stesso modo, le sue tesi sullo «scontro di civiltà» precedono l'11 settembre 2001 e la guerra contro il terrorismo, immediatamente presentata dai media e dai maggiori poteri politici, con pochi e timidi distinguo, come un conflitto tra l'Occidente e l'Islam. In questo contesto, l'ipotesi dello scontro di civiltà non sembrava tanto una descrizione dello stato attuale del mondo, quanto un'esplicita prescrizione, una chiamata alla guerra, un compito che «l'Occidente» deve portare a termine.⁵¹ Lungi dall'essere un che di elementare, spirituale o financo storico, queste civiltà sono precetti interamente politici e strategici che devono generare corpi politici reali da utilizzare come amici e nemici nello stato di guerra permanente.

Questa volta, però, Huntington ha mancato il bersaglio e il sovrano gli ha voltato le spalle. Com'è crudele il destino del Geheimrat, in balia dei capricci del sovrano!Dopo l'11 settembre,

il governo statunitense ha ripetuto insistentemente che la sua strategia per la sicurezza globale non ha nulla a che vedere con lo scontro di civiltà.⁵² Questo non tanto perché i leader politici americani siano sensibili alle implicazioni razziste dell'ipotesi/proposta di Huntington, quanto perché la nozione di civiltà è troppo limitata per la loro visione globale. Huntington rimane impelagato nel vecchio paradigma dell'ordine mondiale, alla ricerca di nuovi blocchi di stati nazionali -ricompattati ora in termini di civiltà - con cui sostituire quelli della guerra fredda. Le prospettive dell'Impero sono assai più vaste: tutta l'umanità deve essere raccolta sotto il suo dominio. In questo nuovo mondo, le civiltà immaginate da Huntington e i confini che le dividono sono solo ostacoli. C'è qualcosa di triste nella storia di questo anziano consigliere, respinto dal sovrano e allontanato dalla corte.

CONTRO INSURREZIONE

Nel nuovo secolo ci attende una difficile sfida: dobbiamo difendere la nostra nazione dall'ignoto, dall'incerto, da ciò che è sconosciuto e inaspettato.

Donald Rumsfeld, segretario alla difesa degli Stati Uniti

Tutta la Gallia ora è in pace.

Giulio Cesare

PER IL SUICIDIO DEL PROFUGO W.B. (per Walter Benjamin)

*Ho saputo che hai alzato la mano contro te stesso
prevenendo il macellaio.*

*Esule da otto anni, osservando muto l'ascesa del nemico,
spinto alla fine a un'invalicabile frontiera
hai valicato, dicono, una frontiera valicabile.*

*Imperi crollano. I capi banda
incedono in veste di uomini di stato. I popoli non si
vedono più sotto le armature.*

Così il futuro è nelle tenebre e le forze del bene sono deboli.

*Tutto questo hai veduto quando hai distrutto il torturabile
corpo.*

Bertold Brecht [Poesie 1933-1956, traduzioni di Mario Carpitella, e al, Einaudi, Torino 1977)

In questa sezione analizzeremo le contraddizioni interne della

«macchina da guerra» creata dallo stato di eccezione e dalla guerra civile globale. Il nuovo modello dell'apparato militare deve possedere caratteristiche originali e nello stesso tempo adeguate alle necessità convenzionali del potere sovrano: reprimere i movimenti di resistenza e imporre l'ordine alla moltitudine. Anche le nuove strategie belliche, in altri termini, devono configurarsi come controinsurrezioni. Come vedremo, due tipi di contraddizioni caratterizzano il nuovo modello militare: quelle che derivano dal suo abbandono dei metodi strategici più tradizionali, e quelle che sorgono in relazione alle nuove condizioni sociali e alle nuove forme del lavoro con cui il biopotere e la guerra devono necessariamente confrontarsi. L'esame di queste contraddizioni ci permetterà di elaborare un primo punto di vista o un punto di appoggio per riconoscere quali sono, in questo contesto, le possibili forme di resistenza e di liberazione; per scoprire, in altre parole, come uscire dallo stato di guerra globale.

Nascita della nuova guerra

Per molti aspetti, lo stato di guerra postmoderno assomiglia alle guerre premoderne. Vista da oggi, l'epoca moderna - nella quale le guerre erano limitate a conflitti tra stati nazionali combattuti per fini politici e circoscritti in termini spaziali e temporali - sembra una breve tregua durata pochi secoli prima che l'umanità ripiombasse ancora una volta in un indistinto stato di guerra continuamente sovradeterminato in termini morali e religiosi. In realtà, l'orologio della storia non torna mai indietro. Il riconoscere la ricomparsa di elementi passati non è che un primo inadeguato tentativo di cogliere quelli nuovi.

Si potrebbe sostenere che, a partire dagli inizi del XX secolo, il mondo non è mai stato in pace. La Prima guerra mondiale (1914-1918), combattuta soprattutto in Europa, ha condotto direttamente, dopo un tumultuoso periodo di pace apparente, alla Seconda (1939-1945). Subito dopo la fine della Seconda guerra mondiale iniziava la guerra fredda, che era un nuovo tipo di guerra globale, una specie

di Terza guerra mondiale, la quale alla sua conclusione (1989-1991) fu seguita dall'attuale stato di guerra civile imperiale. La nostra epoca potrebbe quindi essere definita come quella della Quarta guerra mondiale.⁵³ Questa periodizzazione rappresenta un utile punto di partenza, nella misura in cui ci aiuta a comprendere sia gli elementi di continuità sia le differenze dai precedenti conflitti globali. Durante la guerra fredda era già diventato perfettamente chiaro che la guerra si era trasformata in una faccenda ordinaria e che la cessazione delle ostilità potenzialmente più letali non comportava la fine della guerra, ma solo un temporaneo cambiamento della sua forma. Oggi, lo stato di guerra è diventato compiutamente interminabile. Inoltre, questa periodizzazione ci aiuta a chiarire in che misura la natura della guerra è cambiata insieme a quella del nemico. La Prima guerra mondiale era un conflitto tra stati europei che si era poi propagato in molte parti del mondo a causa dell'estensione globale dei loro apparati imperialisti e coloniali. La Seconda guerra mondiale - in gran parte una ripetizione della Prima, con i baricentri situati in Europa e in Asia fu risolta dall'intervento dell'Unione Sovietica e degli Stati Uniti, che alla sua conclusione determinarono i fronti di un nuovo conflitto globale. La guerra fredda consolidò questa alternativa globale: la maggior parte degli stati fu costretta ad allinearsi con l'una o con l'altra parte. Nello stato di guerra imperiale non sono però gli stati nazionali a definire le parti in conflitto: ci sono nuovi attori sul campo, di battaglia, la cui identificazione costituisce uno dei compiti centrali della nostra genealogia.

È un luogo comune far risalire al 1989 il mutamento delle relazioni internazionali e la conclusione della guerra fredda. A inaugurare lo stato di guerra contemporaneo è stata però forse una data più suggestiva: il 26 maggio 1972, e cioè il giorno in cui gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica hanno firmato il Trattato per la limitazione dei missili anti-balistici, con il quale veniva regolata la produzione di armi nucleari delle due superpotenze. Il contesto speculare della minaccia nucleare aveva raggiunto la sua apoteosi. Questo è stato probabilmente il momento in cui la guerra, come indice fondamentale della potenza degli stati nazionali, ha iniziato

a vacillare. Benché la pietra angolare della strategia militare abbia continuato per lungo tempo a identificarsi con le testate nucleari, in realtà, da quel momento, i missili nucleari iniziarono ad ammuffire nei loro oscuri depositi. La guerra, così come era stata conosciuta nella modernità vale a dire una guerra generalizzata che implicava conflitti ad alta intensità e distruzioni indiscriminate - iniziava a dissolversi. Un massacro come quello del bombardamento tedesco di Londra del settembre 1940, o il bombardamento alleato di Dresda nel febbraio del 1945, e cioè un sistematico martellamento volto ad annientare e a terrorizzare una popolazione intera, non può più essere ragionevolmente compreso nell'arte della guerra - il che, purtroppo, non significa che atti del genere non potranno ripetersi. La strategia della deterrenza tra Stati Uniti e Unione Sovietica avrebbe potuto esser portata avanti ancora per un certo periodo, ma la guerra stessa finì per trasformarsi: meno finalizzata alla difesa nei confronti di una megaminaccia e più indirizzata a far fronte a una proliferazione di miniminacce; meno rivolta alla distruzione generale del nemico e più attenta alla trasformazione o persino alla produzione del nemico. La guerra è diventata un che di innaturale. Invece di una lotta totale su vasta scala, i superpoteri mondiali si impegnarono in azioni di polizia ad alta intensità, come nel caso dell'escalation militare statunitense in Vietnam e in America Latina o dell'impantanamento sovietico in Afghanistan. L'azione di polizia ad alta intensità è certo spesso indistinguibile da uno stato di guerra a bassa intensità. Tuttavia, anche nel momento in cui questi conflitti si trasformavano in guerre più convenzionali, non possedevano l'intensità, né implicavano la mobilitazione totale delle «grandi guerre» del Novecento. Il 26 maggio del 1972 la guerra diventava un elemento integrale del biopotere, e cioè veniva finalizzata alla costruzione e alla riproduzione dell'ordine sociale globale.

Il mutamento della forma e dello scopo della guerra nei primi anni Settanta è avvenuto in un periodo di grandi trasformazioni dell'economia globale. Non è un caso che il Trattato per la limitazione dei missili anti-balistici sia stato firmato tra lo

sganciamento del dollaro dal tallone aureo nel 1971 e la prima crisi petrolifera del 1973.⁵⁴ Erano gli anni non solo delle crisi economiche e monetarie, ma anche dell'inizio della distruzione del welfare e del passaggio dall'egemonia della grande fabbrica al predominio di settori più immateriali della produzione sociale. Queste differenti trasformazioni possono essere viste come altrettanti aspetti di un unico fenomeno, e cioè di una grande trasformazione sociale.

L'apparato militare del biopotere è così saldamente collegato ai mutamenti della produzione economica, così come la guerra è sempre stata legata alla produzione economica, e forse oggi lo è in misura crescente. Molti studiosi hanno messo in evidenza il ruolo della grande industria in relazione alle questioni militari, in termini di sviluppi tecnologici, modelli organizzativi e così via. I sistemi industriali e gli apparati militari si sono sempre sviluppati in stretto parallelismo.⁵⁵ L'apparato militare postmoderno adotta ed estende le tecnologie e la forma della grande industria, aggiungendovi le innovazioni della produzione sociale e immateriale di cui discuteremo a lungo nel secondo capitolo. Oggi, il controllo e l'organizzazione militare vengono esercitati soprattutto attraverso le tecnologie informatiche e quelle della comunicazione. Inoltre, insieme alla proliferazione di nuove tecnologie nucleari e chimiche, è particolarmente interessante (e pericoloso) lo sviluppo delle tecnologie biologiche utilizzate a fini militari. Queste ultime - insieme ai dispositivi del controllo informatico e comunicativo e alle tecnologie industriali convenzionali - costituiscono un gigantesco arsenale al servizio della guerra. In tal senso, l'apparato militare postmoderno possiede molte caratteristiche di quella che gli economisti definiscono produzione postfordista: come quest'ultima, l'apparato militare è basato sulla mobilità e la flessibilità; integra l'intelligenza, l'informazione e il lavoro immateriale; espande il proprio potere militarizzando i limiti dello spazio esterno, attraversando la superficie della terra giungendo sino alle profondità degli oceani mentre i tentativi di limitare la proliferazione negli armamenti al termine della modernità fallivano uno dopo l'altro, le nuove tecnologie produttive fornivano le basi di

quello che Laurent Murawiec definisce «una proliferante proliferazione» - una crescita irresistibile di ogni genere di armi che coinvolge il mondo intero.⁵⁶ L'analisi della relazione tra apparato militare e produzione economica deve evitare di cadere nelle semplificazioni che spesso vanno sotto l'etichetta «complesso militare-industriale». Questo termine è stato coniato per indicare la confluenza di interessi, determinatasi nella fase imperialista, tra le maggiori imprese industriali e l'apparato militare e di polizia dello stato (come, per esempio, tra le acciaierie Krupp e l'esercito tedesco, tra la compagnia di assicurazioni dei Lloyds e i progetti imperialistici britannici, tra i velivoli prodotti dalla Dassault e le politiche militari del gollismo, tra la Boeing e il Pentagono). Nata negli anni Sessanta, la nozione del «complesso militare-industriale» è diventata il mitico marchio del controllo esercitato dalle industrie militari sul destino della specie umana. Il termine, invece di indicare la sintesi di un complesso di relazioni tra industria, apparato militare e istituzioni sviluppatosi in risposta ai movimenti di liberazione e di resistenza, finì per essere considerato come il vero e proprio soggetto della storia.⁵⁷ Il riferimento acritico al «complesso militare-industriale» declinato in termini populistici (a volte in odore di antisemitismo, con richiami ai vecchi stereotipi dei «banchieri ebrei» o dei «profittatori di guerra») si è degradato in una ipersemplicificazione che elimina dalle analisi storico-politiche delle cause e delle determinazioni sociali della guerra una seria ricognizione dei conflitti di classe, delle insorgenze e, al giorno d'oggi, dei movimenti della moltitudine. Si tratta di movimenti che il potere sovrano deve fronteggiare e controllare lungo l'intero arco delle loro emergenze, dato che attualmente, come abbiamo visto, una guerra che ha come unico scopo quello di distruggere il nemico è incapace di sostenere una nuova forma di comando: la guerra non deve soltanto distruggere la vita, deve anche crearla. Piuttosto che di «complesso militare-industriale» oggi dovremmo iniziare a parlare di un «complesso militare-vitale». Il biopotere e la guerra sono intrinsecamente connessi alla realtà e, nello stesso tempo, a ogni livello della nostra analisi.

Rivoluzione nella questione militare (RMA)

La stretta relazione tra l'innovazione tecnologica nella produzione economica e nella distruzione militare è ben nota non solo ai critici della macchina bellica. Un altro tipo di prospettiva su questa genealogia - anch'essa parziale e distorta, ma non per questo meno importante - è costituita dal modo in cui gli stessi establishment militari, in particolare quello statunitense, interpretano i mutamenti del nuovo stato di guerra. Dopo il 1989, alla fine della guerra fredda, è iniziata quella che molti, analisti militari definiscono la «rivoluzione della questione militare» (RMA) o, più semplicemente, «trasformazione della difesa», vale a dire la più importante trasformazione della strategia militare statunitense.⁵⁸ L'acronimo RMA (Revolution of Military Affairs) è ricavato da tre premesse fondamentali: le nuove tecnologie consentono nuove forme di combattimento; gli Stati Uniti possiedono attualmente una schiacciante superiorità militare su tutti gli altri stati; con la fine della guerra fredda è finito il paradigma secondo il quale la guerra, come conflitto di massa, poteva essere oggetto di una qualche previsione. Le forze armate statunitensi erano state organizzate per affrontare le altre potenze su almeno due fronti contemporaneamente: attualmente, non vi è più alcuna necessità di pianificare uno scontro su larga scala e di alta intensità nemmeno su di un solo fronte. Le forze armate statunitensi, che erano state strutturate in enormi unità con migliaia di soldati per ogni singola divisione, devono essere completamente rinnovate. Oggi le unità di combattimento devono essere di dimensioni più ridotte e combinando capacità terrestri, aeree e navali, devono essere preparate per vari tipi di missioni: dalla ricerca e dal salvataggio all'intervento umanitario, sino al combattimento vero e proprio di piccole e medie dimensioni. Con l'acronimo RMA non si intende soltanto la ristrutturazione delle unità di combattimento, ma anche l'utilizzo ottimale delle nuove tecnologie informatiche e della comunicazione che assicurano alle forze armate statunitensi una sensazionale superiorità e una relazione assolutamente asimmetrica nei confronti di tutti i suoi

nemici e alleati. L'opzione RMA dà alle operazioni militari statunitensi una nuova formula standard, incluso lo sfruttamento della loro quasi totale supremazia nel controllo dello spazio aereo, il supporto ausiliario delle forze navali e dei missili telecomandati, l'integrazione di tutte le possibili forme di intelligence, il ricorso massiccio alle tecnologie informatiche e della comunicazione e così via.⁵⁹ In tale contesto, l'esercito, con le sue truppe di terra, ha una funzione chiaramente subordinata nei confronti delle forze aeronavali e, soprattutto, nei confronti dell'intelligence e delle tecnologie dell'informazione, le quali sono in grado di indirizzare efficacemente armi di ogni tipo su qualsiasi obiettivo con pochi rischi. Generalmente, le forze di terra non vengono impiegate per affrontare direttamente il grosso degli scontri, bensì sono dispiegate in piccoli gruppi mobili per coordinare operativamente e dal punto di vista tecnologico le attività aeree, navali e di intelligence. In questo quadro, le operazioni militari sono diventate una sorta di «sistema dei sistemi» del potere militare. Queste nuove strategie e tecnologie sono concepite per ridurre potenzialmente a zero i rischi per i militari americani e, dunque, per proteggerli dalle minacce di qualsiasi avversario.

Tuttavia, nell'establishment militare statunitense non tutti sono convinti dell'opzione RMA. I cosiddetti «tradizionalisti» hanno sfidato gli strateghi della guerra «ipertecnologica» che sostengono l'opzione RMA soprattutto sul punto dell'esposizione dei soldati. I tradizionalisti sostengono che l'opzione RMA ha decretato la fine della guerra così come l'abbiamo conosciuta. Per i tradizionalisti, le virtù della guerra includono necessariamente la lotta tra corpi e dunque il pericolo della morte; per i sostenitori della guerra ipertecnologica, invece, il confronto diretto tra i corpi deve essere ridotto al minimo. La guerra dovrà essere condotta in una forma asetticamente ipertecnologica e il numero dei morti, almeno quelli delle forze statunitensi, dovrà tendere allo zero. Essi ribadiscono che i bombardamenti di precisione - resi possibili dai nuovi modelli di missili e dalle tecnologie informatiche e della comunicazione - permettono ai militari di mantenersi a distanza di sicurezza e di minimizzare le perdite involontarie fra la

popolazione nemica. Secondo la concezione ipertecnologica, questo è oggi l'unico modo praticabile di fare la guerra dato che, dopo il Vietnam, l'opinione pubblica statunitense non tollererebbe una guerra con un alto numero di vittime. I tradizionalisti non sono ovviamente a favore della morte dei soldati statunitensi, eppure ritengono che l'ingiunzione di evitare la morte anche di un solo soldato restringa troppo rigidamente la dimensione delle attività militari. In tal senso, essi sostengono che il pubblico deve essere convinto ad accettare la possibilità di vittime statunitensi. Dopo gli attacchi dell' 11 settembre, alcuni tradizionalisti hanno sperato in una rinascita delle virtù patriottiche e della determinazione ad affrontare i sacrifici necessari per mantenere la forza di una superpotenza globale.⁶⁰

I tradizionalisti vengono generalmente considerati come conservatori affiliati alle amministrazioni di Bush padre e figlio, mentre i teorici della guerra ipertecnologica sono associati all'amministrazione Clinton: in realtà, il dibattito non corrisponde nettamente a schieramenti di partito o alle differenze tra le amministrazioni presidenziali. Durante la guerra in Iraq, il segretario di stato Donald Rumsfeld, insistendo che la guerra sarebbe stata vinta rapidamente e l'occupazione condotta con un numero ridotto di truppe, è stato il più acceso sostenitore della posizione ipertecnologica. I generali, invece, hanno ribadito il punto di vista tradizionalista, secondo il quale la guerra richiedeva un ampio dispiegamento di truppe e tattiche più convenzionali.

L'opzione RMA e la prospettiva ipertecnologica corrispondono, per molti aspetti, ai recenti mutamenti della produzione economica. Nel XIX e nel XX secolo la guerra era identificata con una mobilitazione totale, con la quale la nazione in guerra diventava un corpo sociale compatto, simile alla compattezza del corpo impegnato nella produzione industriale. Se nel corso delle guerre moderne i corpi individuali tendevano a diventare indistinguibili - basta pensare al modo in cui Remarque descrive la dissoluzione dei corpi individuali nel fango delle trincee essi riemergevano sempre in quanto corpi collettivi, come ricorda Jiinger nella sua descrizione dell'esercito come un unico corpo

d'acciaio. Anche Celine registra questa trasformazione del corpo moderno quando tematizza la stretta relazione che intercorre tra il corpo del fante in guerra e quello dell'operaio in fabbrica. La «mobilitazione totale» della guerra moderna ha veramente segnato la trasfigurazione della società in una sorta di fabbrica bellica, in cui l'ammassamento dei corpi sul campo di battaglia corrispondeva alla concentrazione dei corpi nella fabbriche: il corpo anonimo della massa degli operai corrispondeva a quello altrettanto anonimo della massa dei soldati, al milite ignoto. Le strategie tayloriste dell'efficienza organizzativa, della pianificazione scientifica e dell'innovazione tecnologica investivano i campi di battaglia nella stessa misura delle fabbriche. La tecnologia massificante della modernità era subordinata alla corporeità e l'apparato bellico moderno produceva la distruzione dei corpi da parte di altri corpi con le tecnologie degli armamenti.⁶²

Secondo l'ideologia della RMA, invece, la guerra non ha più bisogno del massacro di masse di soldati nelle trincee. Gli esseri umani che si trovano sul campo di battaglia, in aria o sul mare sono diventati protesi di macchine o, meglio, elementi interni del complesso macchinico e dell'apparato elettronico. (È paradossale che le teorie postmoderne del soggetto riemergano nella terminologia della teoria militare.) L'opzione RMA non dipende soltanto da innovazioni tecnologiche, come il computer e il sistema informatico, ma anche dalle nuove forme del lavoro - dalle forme più mobili, flessibili e immateriali del lavoro sociale. Questa ideologia militare sembra in qualche modo anticipare le forme della produzione biopolitica della moltitudine che affronteremo nel secondo capitolo. Secondo questo approccio, i nuovi soldati non devono soltanto saper uccidere, ma devono anche saper dettare alle popolazioni conquistate nuove norme di vita sul piano culturale, giuridico, politico e della sicurezza. Non c'è nulla di strano nel fatto che il corpo e il cervello di questo nuovo soldato, il quale incarna il complesso delle attività del biopotere, debba essere preservato a ogni costo. Questo soldato rappresenta un'intensa accumulazione di lavoro sociale: è una merce di grande valore. Che differenza tra questo soldato biopolitico e i soldati operai macellati nelle trincee

della Prima guerra mondiale e nei blitz della Seconda! L'opzione della RMA costituisce un'anticipazione e un'estrapolazione delle recenti trasformazioni del lavoro sociale, con le quali le figure economiche della produzione vengono gettate sul campo di battaglia.

Sono molti i segnali che indicano che nell'ambito dei più alti circoli militari i tecnologici hanno avuto la meglio nel dibattito con i tradizionalisti, e che il loro piano di una guerra «senza corpi» si è effettivamente sviluppato - dalla Prima guerra del Golfo al Kosovo, dall'Afghanistan all'Iraq. I leader politici statunitensi sembrano sempre più convinti che la grande superiorità militare, il sofisticato sviluppo della tecnologia e la precisione degli armamenti permettano alle forze armate degli Stati Uniti di attaccare i loro nemici da una distanza di sicurezza con grande precisione e di eliminarli definitivamente, in modo simile a una rimozione chirurgica dei tumori dal corpo sociale globale con un minimo di effetti collaterali. Dal punto di vista ipertecnologico, la guerra diviene virtuale e, dal punto di vista militare, incorporea: i corpi dei militari americani non corrono più rischi mentre i combattenti nemici vengono ammazzati con efficienza e in modo inappariscente.⁶³ C'è tuttavia un numero crescente di contraddizioni significative nella visione ipertecnologica della guerra associata all'opzione RMA. A un primo e semplice livello fattuale, non si capisce bene perché questa ideologia della guerra debba essere più realista. I dubbi sorgono, in particolare, per quanto riguarda i costi sempre più alti dei «danni collaterali» (quando verranno definitivamente eliminati dalla raggiunta perfezione della tecnologia?), in relazione al numero sproporzionato di militari statunitensi e alleati persi per via del «fuoco amico» (quando un miglior coordinamento tra informazione e strutture di comando?), e infine, rispetto agli innumerevoli problemi che le forze armate devono affrontare mentre amministrano la «transizione democratica» che segue il «cambio di regime» (quando una migliore formazione dei militari in ordine alle implicazioni sociali, politiche e culturali della ricostruzione nazionale?). In che misura si realizzerà tutto questo?

Una cosa è certa: il perdurare e l'accumularsi di queste contraddizioni renderanno sempre più difficile l'egemonia di questa ideologia.

A un secondo livello, più astratto e simbolico, l'ideologia dell'opzione RMA è contraddetta dal fenomeno, che si sta sempre più diffondendo, degli attentati suicidi. L'attentatore suicida rappresenta il lato oscuro, il doppio insanguinato del soldato senza corpo e al sicuro. Proprio nel momento in cui il corpo sembrava bandito dal campo di battaglia dalla politica delle «perdite zero» portata avanti dalla strategia militare ipertecnologica, esso ricompare in tutta la sua raccapricciante realtà. Sia l'opzione RMA, sia il kamikaze negano il corpo esposto al rischio della morte che normalmente definisce il combattente in guerra: la prima, con la garanzia della salvaguardia della sua vita, l'altro assicurandogli la morte. A differenza di chi presenta l'orribile pratica degli attentati suicidi come l'arma estrema contro il sistema del controllo totale, non abbiamo alcuna intenzione di appoggiarla o di giustificarla. Abbiamo invece osservato che essa può essere intesa come la manifestazione di una contraddizione che mina la concezione ipertecnologica della guerra senza corpi. I kamikaze costituiscono un esempio estremo delle contraddizioni e delle difficoltà del conflitto asimmetrico che analizzeremo nella prossima sezione: «Asimmetria e dominio a tutto campo».

C'è una terza contraddizione immanente alla nozione di guerra ipertecnologica senza corpi che viene in luce al massimo livello di generalità concettuale. Dato che il sogno ipertecnologico degli automi macchine da guerra postumani ha sempre avuto un che di fantascientifico, per focalizzare meglio questa contraddizione conviene andare a lezione dal capitano Kirk. In un episodio di Star Trek dal titolo «Una guerra incredibile» («A taste of Armageddon» nell'edizione originale) l'astronave Enterprise viene inviata in missione diplomatica su un pianeta che è in guerra con un pianeta vicino da più di 500 anni. Quando Kirk e Spock si fanno tele trasportare sul pianeta, il leader locale spiega che in questa guerra le battaglie vengono dirette dai computer in una specie di gioco virtuale che rappresenta, come dice con orgoglio, il

modo più avanzato di condurre una guerra, permettendo loro di preservare la propria civiltà. Il capitano Kirk rimane inorridito quando viene a sapere che, malgrado la battaglia fosse computerizzata, i nomi di tutti coloro che erano stati indicati come uccisi in battaglia venivano comunicati alle «macchine disintegratrici», dalle quali venivano eliminati. «Tutto questo è incivile», esclama Kirk, con il suo caratteristico tono di indignazione: «È una barbarie!». La guerra deve comprendere la distruzione e l'orrore, puntualizza Kirk; sono infatti proprio queste le cose che ci portano a evitare e a porre fine alla guerra. Lo stato di guerra tra questi due pianeti non ha fine, osserva Kirk, perché essi hanno reso la guerra «razionale», antisettica e appunto ipertecnologica. Così Kirk e Spock distruggono i computers per restituire ai pianeti una guerra reale e costringerli ad avviare dei negoziati con cui, finalmente, si potrà porre fine al conflitto. Questa avventura dell'astronave Enterprise mette a nudo una contraddizione nel sogno ipertecnologico dell'opzione RMA di una guerra civilizzata e senza corpi. Senza gli orrori della guerra ci sono meno incentivi a terminarla, e una guerra senza fine, come dice Kirk, rappresenta l'estrema barbarie. Ma c'è una differenza importante tra l'ideologia dell'opzione RMA e la situazione di Star Trek, una differenza che rende ancora più grave la contraddizione: e cioè che oggi le parti in guerra non sono uguali. Quando i dirigenti statunitensi immaginano una guerra senza corpi o senza soldati si riferiscono, naturalmente, soltanto ai corpi dei militari statunitensi. I corpi dei nemici sono certamente destinati a morire (il numero delle vittime nemiche, civili e militari, non viene nemmeno più calcolato e reso pubblico). Questa asimmetria fa sì che sia sempre più difficile esplicitare questa contraddizione, dato che solo per una parte non c'è alcun incentivo a porre fine alla guerra. Che incentivo può mai esserci a terminare la guerra per un potere che non ne soffre?

Simili contraddizioni dipendono in parte dal fatto che le teorie dell'opzione RMA non hanno nessuna considerazione per i soggetti sociali che combattono effettivamente la guerra. L'immagine della guerra senza soldati impedisce di vedere i militari in carne e ossa

che fanno ancora la guerra. In alcuni casi, la maggior parte dei soldati che corrono i rischi più gravi in prima linea non appartengono alle truppe americane, bensì a «forze alleate», un gruppo variegato di militari di altre nazioni - europei, canadesi, australiani, ma anche pakistani, afgiani e così via - che si trovano tutti sotto il comando USA come un esercito in appalto. La guerra di terra in Afghanistan, per esempio, con il rincrescimento degli strateghi militari tradizionalisti, è stata fatta in gran parte per procura. Molti sostengono che Bin Laden e i leader di Al Qaeda hanno potuto fuggire dalle montagne di Torà Bora alla fine del 2001 perché il compito di catturarli era stato affidato a truppe afgane e pakistane, e non ai soldati statunitensi. La riluttanza a mettere in pericolo le truppe statunitensi di terra, denunciano i conservatori, compromette il successo delle missioni militari.⁶⁴ I militari statunitensi fanno inoltre largo uso di «appaltatori militari privati», e cioè di contratti spesso gestiti da ex ufficiali, riguardanti forniture, formazione e reclutamento, insieme a una varietà di funzioni operative e di supporto da attivare all'interno e al di fuori del campo di battaglia. Questi professionisti militari privati, reclutati e messi sotto contratto, sostituiscono gli effettivi, ma non sono sottoposti alla responsabilità cui è invece soggetto il militare in servizio attivo. La pratica di questi contratti tende a dissolvere la linea divisoria tra l'affitto dei servizi e quello dei militari in affitto, e cioè dei mercenari.⁶⁵ Non bisogna nemmeno dimenticare che le stesse forze armate statunitensi sono formate, prevalentemente, dai segmenti più poveri e meno avvantaggiati della popolazione, con un numero sproporzionato di afroamericani insieme a molti tra coloro che solo recentemente hanno ottenuto la cittadinanza. L'immagine più rappresentativa del soldato statunitense non è più John Wayne e, cosa ancora più importante, i profili di questi soldati hanno ormai poco a che fare con i profili della cittadinanza statunitense. C'è un abisso con la tradizione degli eserciti repubblicani, in cui veniva riprodotta e rappresentata integralmente la struttura della società. Non è più in alcun modo possibile rappresentare le forze armate statunitensi come un «popolo in armi». Sembra piuttosto che, come ai tempi di Roma

imperiale, nello stato di guerra postmoderno gli eserciti mercenari stiano diventando le principali forze combattenti.

È singolare l'arretratezza delle teorie dell'opzione RMA nei confronti dei classici dell'arte della guerra come Machiavelli e Clausewitz - cosa della quale gli strateghi militari di orientamento tradizionalista sono acutamente consapevoli. L'insistenza su una guerra senza vittime e sull'asimmetria tecnologica delle forze armate predominanti su tutte le altre rimuove qualsiasi caratterizzazione sociale dell'arte della guerra, insieme al problema dei corpi e dei loro poteri. Celebrando l'ideale repubblicano in difesa della società, Machiavelli sosteneva che, in battaglia, gli uomini liberi valgono molto più dei cannoni - un ragionamento controintuitivo, ma confermato da tutte le guerre moderne e da tutte le rivoluzioni, da Valley Forge a Valmy, da Stalingrado a Dien Bien Phu, dall'Avana sino ad Algeri. Anche Clausewitz pensava che la tecnologia fosse del tutto secondaria rispetto alla qualità dei soldati, e giungeva ad affermare che qualsiasi esercito era fondamentalmente una banda di partigiani armati, il che rappresentava un fattore imprescindibile per la vittoria. Gli strateghi postmoderni di indirizzo ipertecnologico, che sognano un esercito senza soldati e una guerra senza corpi, si scontrano direttamente con queste concezioni classiche delle soggettività in guerra.

La teoria della rivoluzione nella questione militare rappresenta una grave corruzione dell'arte della guerra. Le armate mercenarie sono un esercito della corruzione - corruzione come distruzione dell'etica pubblica, come scatenamento della passione per il potere. Dovremmo quindi attenderci, come ci raccontano i classici, nuove rivolte dei mercenari? L'attacco di Al Qaeda alle Twin Towers e al Pentagono deve essere considerato alla stregua di una rivolta di mercenari? Saddam Hussein deve forse essere inteso come un condottiero, un tempo sul libro paga del governo statunitense e poi ribellatosi ai suoi ex padroni? Quando la guerra costituisce l'ordine globale e i generali assurgono al ruolo di magistrati supremi, non possiamo che aspettarci delle conseguenze di questo genere. A questo riguardo, basta analizzare il ruolo svolto

dall'intelligence a tutti i livelli - militare, commerciale, culturale e così via - per vedere propagarsi in tutte le direzioni queste manifestazioni della corruzione. I capi militari responsabili dei loro settori strategici

governano come consoli, come governatori a un tempo militari e politici, su vaste zone del mondo. Tutto questo era già accaduto ai tempi dell'imperialismo e del colonialismo, ma allora i conquistatori e i capi militari erano ancora controllati dai leader politici nei loro paesi di origine. Al giorno d'oggi, la relazione tra i governatori delle province (e soprattutto tra i leader politici delle nazioni) e il centro imperiale è diventata tanto equivoca quanto quella tra la regina Elisabetta e i pirati dell'Atlantico nel XVI secolo.

Il Mercenario e il Patriota

La fine dell'Impero romano e il crollo del Rinascimento italiano sono due esempi, tra molti altri, del trionfo dei mercenari. Quando la popolazione, nel suo insieme, non costituisce più le forze armate, quando l'esercito non è più il popolo in armi, allora gli Imperi crollano. Al giorno d'oggi, tutti gli eserciti tornano a essere eserciti mercenari. Come alla fine del Rinascimento, anche oggi gli eserciti mercenari sono guidati dai condottieri. Ci sono condottieri che comandano squadroni formati da elementi nazionali specializzati nelle più svariate tecnologie militari; altri condottieri che capeggiano gli squadroni dei guardiani dell'ordine, una sorta di guardie svizzere globali; e altri ancora che sono a capo degli eserciti dei paesi satellite dell'ordine globale. Alcuni tra i massacri più orribili, come quelli dei campi profughi di Sabra e Chatila a Beirut nel 1982, sono stati perpetrati dalle mani dei mercenari, o meglio, come scrisse Jean Genet dopo aver visitato quei campi, dai «mercenari dei mercenari».66 Come abbiamo visto, oggi la guerra non viene più condotta come agli inizi della modernità. La figura del condottiero è spesso impersonata da un tecnico, o meglio, da qualcuno che è legato a doppio filo alle industrie che sviluppano nuovi tipi di armi, sistemi di

comunicazione e strumenti di controllo. Oggi i mercenari devono essere dei soldati biopolitici dotati di un vasto repertorio di capacità tecniche, giuridiche, culturali e politiche. Il mercenario può persino stare ai vertici dello stato in un paese occupato situato ai margini della gerarchia globale: un «Gauleiter», come i capi distretto del partito nazista, un «Barzai» o uno «Charabi», uomini d'affari reclutati dal potere, o semplicemente un «Kurtz» che regna su popolazioni subordinate come un dio. Per esempio, un piccolo gruppo di mercenari iperspecializzati, dal nome sinistro di «Executive Outcomers», formato in gran parte da ex membri dell'esercito sudafricano, per quasi un decennio ha condizionato i governi e ha controllato le principali attività economiche (come il commercio dei diamanti) in Uganda, Sierra Leone e in altri paesi dell'Africa centrale e occidentale.⁶⁷

Le relazioni tra le aristocrazie imperiali e i mercenari sono talvolta intime, talvolta più superficiali. La cosa più temuta è che il condottiero si rivolti contro l'aristocrazia imperiale. Saddam Hussein si è ribellato dopo aver servito da guardia svizzera contro la minaccia dell'Iran fondamentalista; anche Osama bin Laden si è rivoltato dopo aver liberato l'Afghanistan dai sovietici. La presa del potere da parte del mercenario, secondo Machiavelli, è il segnale della fine della repubblica. Il comando mercenario e la corruzione, dice Machiavelli, diventano sinonimi. Dobbiamo forse aspettarci una sollevazione dei mercenari contro l'attuale Impero globale, o i mercenari continueranno a servire e a svolgere un complesso di ruoli di supporto nelle strutture di potere? Machiavelli ci ha insegnato che «le buone armi fanno li buoni ordini».⁶⁸ In tal senso, si potrebbe dedurre che le cattive armi -e, nella terminologia machiavelliana, i mercenari sono le armi peggiori - producono cattive leggi. La corruzione militare, in altre parole, porta con sé la corruzione di tutto l'ordine politico.

La strada che conduce alla corruzione è solo una tra le possibili prospettive per il futuro. L'altra è la rinascita dell'amor patria e - un amore che non ha nulla a che fare con il nazionalismo o il populismo.

Ernst Kantorowicz, nel suo meraviglioso saggio *Pro patria*

mori, sulla storia dell'idea della morte per la patria, dimostra che il moderno concetto europeo di amor di patria, in realtà, non deriva - come ci si potrebbe aspettare dalla glorificazione greco-romana dell'eroe in battaglia. Questo concetto risale al Medioevo e al Rinascimento, quando l'amor di patria non aveva alcun legame con le istituzioni di un determinato paese, né con un'identità nazionale. L'indagine di Kantorowicz sulla nozione di amor di patria non porta alla luce il nazionalismo, bensì la Caritas repubblicana, ovvero un caldo cameratismo che si converte in amor humanitatis, in amore per l'umanità che eccede qualsiasi nazionalismo. Il nazionalismo - o, peggio, la glorificazione del militarismo - è una distorsione di questi sentimenti patriottici che culmina coerentemente nei regimi fascisti del Novecento.⁶⁹

Oggi è necessario ridare vita a questo sentimento e contrapporlo a tutti i mercenari e all'appropriazione prezzolata dell'idea di amor di patria. Benché nel mondo moderno ci siano tanti esempi di questa rinascita dell'amor di patria che conduce all'amore per l'umanità - dalla lotta dei sanculotti a Valmy sino al movimento anticoloniale dei contadini vietnamiti- tuttavia queste reminiscenze, per noi, non sono più sufficienti. I tempi sono politicamente cambiati insieme al modo di produzione. Occorre dare vita alla figura di un nuovo David: la moltitudine come campione della lotta asimmetrica, i lavoratori immateriali come un nuovo genere di combattenti: bricoleur cosmopoliti della resistenza e della cooperazione. Si tratta di tutti coloro che possono trasferire il surplus delle loro conoscenze e delle loro capacità nella costruzione di una lotta comune contro il potere imperiale. Questo è l'unico patriottismo possibile: il patriottismo di quelli che non hanno nazione. Oggi più che mai questo patriottismo si esprime nella cospirazione dei molti che giungono alle loro decisioni attraverso il desiderio comune della moltitudine. Quali mercenari potrebbero tenere loro testa? Oggi il grido contro l'ingiustizia e la corruzione con cui Machiavelli chiude *Il principe* conserva tutta l'urgenza e la validità che aveva cinquecento anni fa: «A ognuno puzza questo barbaro dominio!». ⁷⁰ Dobbiamo trovare il modo per rinnovare l'esortazione di Machiavelli alla liberazione nel vernacolo

della moltitudine globale contemporanea, e così sarà rinnovata anche l'autentica tradizione del patriottismo.

Asimmetria e dominio a tutto campo

Il vantaggio tecnologico delle forze armate statunitensi, oltre a comportare una serie di questioni politiche e sociali, chiama in causa alcune problematiche militari molto concrete. A volte il vantaggio tecnologico finisce per trasformarsi in un netto svantaggio. Gli strateghi militari devono fare sempre i conti con il fatto che gli armamenti tecnologicamente più avanzati possono essere utilizzati solo per obiettivi molto specifici, mentre le vecchie armi e strategie convenzionali sono ancora necessarie in molti campi di applicazione. Questo è particolarmente vero nei conflitti asimmetrici, nei quali una parte è dotata di mezzi incomparabilmente più potenti rispetto a tutti gli altri combattenti. In un conflitto simmetrico, come quello tra Stati Uniti e Unione Sovietica durante la guerra fredda, i vantaggi tecnologici - rispetto ai quali il ruolo preponderante fu giocato dalla corsa alle armi nucleari - possono risultare decisivi, ma nei conflitti asimmetrici alle applicazioni delle nuove tecnologie è come se mancasse il terreno sotto i piedi. In molti casi, il nemico semplicemente non possiede quel genere di risorse che potrebbero essere minacciate dalle tecnologie più avanzate; in altri, la forza letale risulta inappropriata in quanto la situazione richiede altre forme di controllo.

Mettere in difficoltà un apparato militare dominante nell'ambito dei conflitti asimmetrici è stata la chiave delle strategie della guerriglia, a partire dagli attacchi dei contadini spagnoli all'armata napoleonica: invertire la relazione tra le forze in campo e trasformare la debolezza in forza. Le sconfitte degli Stati Uniti in Vietnam e dell'Unione Sovietica in Afghanistan da parte di forze incomparabilmente inferiori sul piano militare e tecnologico sono i simboli della superiorità potenziale dei deboli nei conflitti asimmetrici. Le forze della guerriglia non possono sopravvivere

senza l'appoggio delle popolazioni e senza una conoscenza superiore del contesto fisico e sociale. Il più delle volte, la forza degli attacchi della guerriglia sta nella loro imprevedibilità: qualsiasi individuo potrebbe essere un combattente, e gli attacchi possono provenire da qualsiasi punto con qualsiasi mezzo. La guerriglia costringe così il potere militare dominante a vivere in uno stato di sistematica paranoia. In un conflitto asimmetrico, il potere predominante deve ricorrere alla controinsurrezione, e cioè a strategie che, oltre a provocare la sconfitta militare del nemico, hanno il compito di controllarlo con armamenti di tipo ideologico, sociale, politico e psicologico.

Oggi, gli Stati Uniti - che sono l'unica e incontrastata superpotenza in relazione asimmetrica con tutti i potenziali combattenti - sono esposti alla guerriglia e ad attacchi non convenzionali provenienti da tutte le direzioni. Le strategie controinsurrezionali applicate nel Sudest asiatico e in America Latina alla fine del XX secolo per combattere e controllare i nemici più deboli ora devono essere generalizzate ovunque. La situazione è poi complicata dal fatto che la maggior parte degli attuali impegni militari degli Stati Uniti è costituita da operazioni belliche non convenzionali o da conflitti a bassa intensità, che formano una sorta di zona grigia tra pace e guerra. I compiti assegnati ai militari, compiti tra i quali non è sempre facile fare chiare distinzioni, prevedono alternativamente la guerra, le operazioni di peacemaking, di peacekeeping e di peace-enforcing, e i progetti di ricostruzione nazionale. Per questo, la differenza sempre più sfumata tra pace e guerra che abbiamo già rilevato da un punto di vista filosofico riappare ora come un fattore della strategia militare. La zona grigia è quella zona in cui le forme della controinsurrezione devono risultare efficaci, combattendo e nello stesso tempo controllando un nemico indefinito e spesso sconosciuto, ma è anche la zona in cui il potere militare dominante è più vulnerabile ed esposto agli attacchi in un conflitto asimmetrico. Nell'occupazione statunitense dell'Iraq, per esempio, si manifestano tutte le ambiguità di questa zona grigia.

Gli analisti militari statunitensi sono molto preoccupati dalla

vulnerabilità del più forte nei conflitti asimmetrici.⁷¹ Essi hanno compreso che, in sé, l'impegno militare non è sufficiente. Il riconoscimento dei limiti e della vulnerabilità del predominio militare e tecnologico ha portato gli strateghi a proporre il passaggio a una forma illimitata di dominio che include tutte le dimensioni, tutto lo spettro del potere. C'è attualmente bisogno di un «dominio completo» in grado di coordinare l'impegno militare con il controllo ideologico, sociale, economico, psicologico e politico. I teorici militari hanno così scoperto il concetto di biopotere. Questo dominio completo deriva direttamente dai precedenti sviluppi delle strategie controinsurrezionali. Di fronte a quei conflitti non convenzionali e di bassa intensità che formano la zona grigia tra pace e guerra, gli analisti militari propongono una strategia altrettanto «grigia», che mescola fattori militari e civili. Se il Vietnam è ancora il simbolo della sconfitta degli Stati Uniti in un conflitto asimmetrico, gli analisti vedono nel Nicaragua e in El Salvador i primi esempi di successo delle forze militari statunitensi e di quelle di supporto nell'uso di una serie di strategie controinsurrezionali ad ampio spettro nell'ambito di un conflitto a bassa intensità.

Questa strategia illimitata è però logorata da gravi contraddizioni: il biopotere incontra alcune resistenze. Secondo questa nuova strategia controinsurrezionale, il potere sovrano - data, da un lato, l'impossibilità di mantenere stabili relazioni con la popolazione locale e, dall'altro, l'ingente disponibilità di mezzi per realizzare un dominio completo - produce i soggetti obbedienti di cui ha bisogno. Questa nozione della produzione del soggetto da parte del potere - e cioè la completa alienazione del cittadino e del lavoratore, insieme alla colonizzazione totale del mondo della vita - sono state preconizzate da molti autori, a partire dagli anni Sessanta, come le caratteristiche fondamentali del «capitalismo maturo». La Scuola di Francoforte, i Situazionisti e diversi critici della tecnologia e della comunicazione hanno messo in evidenza come nelle società capitalistiche il potere stesse diventando totalitario soprattutto mediante la produzione di soggetti docili.⁷² In un certo senso, gli incubi di questi autori corrispondono ai sogni

degli strateghi del dominio completo. Così come il capitalista brama una forza lavoro costituita da operai obbedienti come scimmie, gli amministratori militari immaginano un esercito costituito da soldati robot affidabili ed efficienti, insieme a una popolazione obbediente e perfettamente controllata. Sia i sogni sia gli incubi, però, non sono reali. Il dominio, a prescindere da quanto sia multidimensionale, non può mai essere completo e viene sempre contraddetto dalla resistenza.

In questo caso, la strategia militare si scontra con un problema filosofico. Il potere sovrano ha sempre due facce, poiché esso fa sempre affidamento sul consenso o sulla subordinazione dei dominati. Il potere della sovranità incontra dunque sempre dei limiti, che a loro volta possono potenzialmente trasformarsi in resistenza, in un punto di vulnerabilità, in una minaccia. Ancora una volta, con il suo rifiuto di accettare una vita per la quale non c'è altro che la sottomissione e con la trasformazione della vita stessa in un'arma orribile, il kamikaze si riconferma come simbolo del limite e della vulnerabilità fondamentali della sovranità. Il kamikaze rappresenta la forma più tragica e rivoltante del limite ontologico del biopotere. Questa forma di distruzione corrisponde però solo al limite negativo e passivo della sovranità. Il limite attivo e positivo si manifesta nel modo più netto nell'ambito del lavoro e della produzione sociale. Anche quando viene soggiogato dal capitale, il lavoro mantiene sempre la sua autonomia, e questo è ancora più vero oggi per le nuove forme del lavoro cooperativo e immateriale. Questa relazione non è limitata alla sfera economica, come vedremo più avanti, bensì abbraccia la dimensione biopolitica della società nella sua globalità, inclusi i conflitti militari. In tal senso, occorre mettere bene in evidenza che, anche nel caso di conflitti asimmetrici, la vittoria - intesa come il conseguimento di un dominio completo - è impossibile. Ciò che si può ottenere è, al massimo, una forma di controllo provvisoria e limitata, la quale richiede una costante conservazione dell'ordine. La controinsurrezione è un lavoro a tempo pieno.

A questo punto è necessario fare un altro passo indietro per analizzare il problema da un diverso punto di vista, adottando cioè

la prospettiva della forma, dato che, come vedremo, la controinsurrezione è soprattutto una questione di forma organizzativa. In primo luogo, bisogna mettere in evidenza la riluttanza con cui i leader degli Stati Uniti e dei paesi alleati hanno appreso la dura lezione dell' 11 settembre, e cioè che il nemico che hanno di fronte non è uno stato nazionale unitario, quanto piuttosto una rete. Il nemico, in altre parole, possiede una nuova forma. Un aspetto caratterizzante dell'epoca dei conflitti asimmetrici è infatti che i nemici dell'ordine imperiale tendono ad assumere una fisionomia di tipo reticolare piuttosto che quella di singoli soggetti sovrani.⁷³ Una caratteristica essenziale di questa fisionomia reticolare è che non ha centro: il suo potere non scaturisce da un nucleo, e non si può nemmeno dire che sia policentrico, ma è piuttosto distribuito in termini variabili, disuguali e indefiniti. L'altra caratteristica essenziale di questa fisionomia reticolare è che essa scardina la stabilità dei confini tra dentro e fuori. Questo non vuol dire che la rete sia onnipresente, bensì che la sua presenza e la sua assenza tendono a essere indeterminate: la rete trasforma qualsiasi confine in una soglia. In tal senso, essa è essenzialmente elusiva, effimera e fondamentalmente volatile: a un certo momento sembra onnipresente mentre, un momento dopo, svanisce finemente nell'aria.

Questi mutamenti formali implicano conseguenze rilevanti per la strategia militare. Per le strategie belliche più tradizionaliste, per esempio, una rete, in quanto «obiettivo povero», potrebbe diventare un motivo di frustrazione: se non ha né centro né confini stabili, dove si colpisce? E, cosa ancora più spaventosa, la rete può apparire ovunque, in ogni momento e sotto qualsiasi aspetto. I militari devono essere sempre pronti a fronteggiare minacce inattese e nemici sconosciuti. La lotta contro un nemico reticolare può facilmente gettare un vecchio sistema di potere in uno stato di paranoia cronica.

Il nemico reticolare, tuttavia, non è completamente nuovo. Durante la guerra fredda, per gli Stati Uniti e per le nazioni dell'Europa occidentale il comunismo era un nemico duale. Da un

lato, il comunismo era un nemico che possedeva la sovranità di alcuni stati nazionali, rappresentati in primo luogo dall'Unione Sovietica, e quindi dalla Cina, da Cuba, dal Nord Vietnam e da altri; dall'altro, però, il comunismo era anche un nemico reticolare. Non solo le formazioni armate insurrezionalistiche o i partiti rivoluzionari, ma anche i movimenti politici, i sindacati e qualsiasi organizzazione potevano essere potenzialmente comunisti. La rete comunista era potenzialmente ubiqua e allo stesso tempo fluttuante ed effimera (secondo il leitmotiv paranoico dell'epoca maccartista). Tuttavia, nella misura in cui veniva sistematicamente sovradeterminato nei termini degli stati socialisti e dunque presentato semplicisticamente come agente alle dipendenze del principale nemico sovrano, il nemico reticolare rimaneva parzialmente nascosto. Dopo la fine della guerra fredda, però, gli stati nazionali guerrafondai sono scomparsi dalla nostra vista e i nemici reticolari sono emersi in piena luce. Al giorno d'oggi, tutte le guerre stanno diventando guerre in rete.

Per comprendere in che modo le strategie controinsurrezionali possono combattere guerre in rete dobbiamo risalire al loro sviluppo nel corso del XX secolo, e in particolar modo, alle campagne controinsurrezionali nei confronti dei movimenti di guerriglia urbana e rurale che hanno caratterizzato le lotte di liberazione nazionale in Africa, Asia e in America Latina.⁷⁴ Le strategie controinsurrezionali sono state costrette a evolversi poiché le organizzazioni guerrigliere avevano una forma diversa rispetto a quella delle organizzazioni militari tradizionali, e dunque richiedevano altri metodi di attacco e di controllo. Il modello tradizionale della struttura militare sovrana è organizzato secondo una forma piramidale che prevede una catena di comando e di comunicazione di tipo verticale, con al culmine un singolo capo o un piccolo gruppo di comando, un più ampio gruppo di comandanti operativi nella fascia intermedia e una massa di soldati alla base. L'esercito tradizionale era configurato come un corpo organico combattente con i generali al posto della testa, i comandanti nella sezione intermedia, i soldati semplici e i marinai nel resto del corpo. L'esercito tradizionale solitamente operava

dalle basi situate nel suo territorio sovrano lungo linee di battaglia relativamente chiare e consolidate, in modo da poter preservare la testa del corpo militare lontano dalle linee del fronte. In tal senso, la struttura militare tradizionalista risultava completamente trasparente. Dal punto di vista dei poteri costituiti, le formazioni della guerriglia appaiono invece completamente oscure. Normalmente, la guerriglia non possiede un territorio nazionale o delle zone di sicurezza: le sue formazioni sono mobili e tendono a operare esclusivamente in territorio nemico. Anche se, normalmente, i guerriglieri si muovono in territori oscuri, come nella giungla o nelle città, l'oscurità non è però sufficiente a proteggerli. Anche le loro stesse forme organizzative servono però a proteggerli, dal momento che le formazioni guerrigliere tendono a sviluppare strutture di comando policentriche o modalità di comunicazione orizzontali, grazie alle quali piccoli gruppi o singoli settori possono comunicare in modo indipendente con gli altri gruppi. L'esercito guerrigliero non è un corpo unitario: esso assomiglia piuttosto a un branco di lupi o a numerosi branchi di lupi, ai quali le forze controinsurrezionali devono dare la caccia.

La forma reticolare, dal punto di vista della controinsorgenza, è un'estensione e un completamento delle tendenze immanenti all'evoluzione dalle organizzazioni tradizionali alla guerriglia. La linea di tendenza di questo processo è costituita da un movimento verso tipologie di reti sempre più complesse. La struttura militare tradizionale può essere raffigurata come una raggiera, in cui tutte le linee di comunicazione e di comando si irradiano lungo direttive prefissate a partire da un punto centrale. La struttura della guerriglia ricorda piuttosto una rete policentrica costituita, come nel sistema solare, da centri di gravità relativamente autonomi, in cui ogni perno dirige i suoi nodi periferici e comunica con gli altri perni. L'ultimo modello della serie è costituito dalla rete molecolare o a matrice senza centro, in cui ogni nodo è in grado di comunicare direttamente con qualsiasi altro. Se l'esercito tradizionale è come un unico corpo armato dotato di relazioni organiche e centralizzate tra le sue unità, e se l'esercito guerrigliero è come un branco di lupi (costituito da centri di gravità relativamente autonomi che possono

agire in modo indipendente o coordinandosi con gli altri), la rete molecolare può essere raffigurata come uno sciame di api o un brulichio di formiche - una molteplicità apparentemente amorfa che può colpire un singolo punto da ogni parte o disperdersi nell'ambiente circostante in modo da diventare pressoché invisibile.⁷⁵ È assai difficile dare la caccia a uno sciame.

È chiaro che le precedenti strategie controinsurrezionali non funzionano contro uno sciame. Prendiamo, per esempio, il modello controinsurrezionale detto «della decapitazione», basato su una precomprensione prettamente organicistica secondo la quale, se viene tagliata la testa della ribellione, l'intero corpo a un certo momento morirà. In pratica, il termine «decapitazione» significa l'esilio, l'imprigionamento o l'assassinio dei capi della resistenza. Questo metodo è stato utilizzato sistematicamente contro gli eserciti di liberazione nazionale e i movimenti di guerriglia, ma diviene ancora più inefficace nella misura in cui le organizzazioni della resistenza e della ribellione adottano una forma sempre più policentrica e molecolare. Per l'orrore degli strateghi controinsurrezionalisti, ogni volta che essi tagliano una testa un'altra cresce al suo posto, come in un'Idra mostruosa. L'organizzazione guerrigliera possiede molte teste, lo sciame addirittura non ne ha nessuna.

Una seconda strategia controinsurrezionale è quella che fa capo al modello della «deprivazione ambientale». Questa strategia si basa sul riconoscimento del fatto che il nemico non è organizzato come un esercito regolare, e dunque non può essere decapitato. È altrettanto chiaro che non si potrà mai conoscere adeguatamente il nemico e la sua organizzazione. La mancanza di queste conoscenze non costituisce tuttavia un ostacolo per implementare questo metodo: il potere sovrano fa in modo di non essere frustrato da quello che non conosce, per concentrarsi su quello che può conoscere. Il successo non richiede un attacco diretto del nemico, bensì la distruzione dell'ambiente fisico e sociale che lo sostiene: privati dell'acqua, i pesci moriranno tutti. La strategia della distruzione ambientale è stata applicata con i bombardamenti indiscriminati in Vietnam, Laos e Cambogia, con il ricorso

sistematico alla tortura, all'assassinio e alle persecuzioni dei contadini in Centro e Sud America, sino alla repressione di massa dei gruppi militanti in Europa e in Nord America. Il napalm è la metafora dell'arma paradigmatica utilizzata dalla strategia della deprivazione ambientale. Si tratta nondimeno di una strategia ottusa e inevitabilmente imprecisa: le numerose vittime civili non possono essere considerate un danno collaterale dato che vengono assunte direttamente come bersagli, anche se in realtà sono soltanto un mezzo per colpire il nemico principale. Inoltre, i successi limitati di questa strategia diminuiscono in proporzione inversa allo sviluppo di strutture più molecolari e complesse da parte dei gruppi della resistenza. Nella misura in cui il nemico continua a disperdersi, a rendersi non localizzabile e irricognoscibile, l'ambiente che lo sostiene diventa sempre più grande e indiscriminato. A fronte di questa tendenza, i poteri militari di tipo tradizionale alzano le braccia manifestando tutta la loro esasperazione, come l'isterico antieroe di Joseph Conrad che urlava: «Sterminateli tutti, questi animali!».

A questo punto è sufficientemente chiaro che le strategie controinsurrezionali non possono più fare affidamento su tecniche esclusivamente negative, come l'assassinio dei leader della resistenza e gli arresti di massa, ma sono costrette a inventare tecniche «positive». In altri termini, la controinsurrezione non deve tanto distruggere il contesto dell'insurrezione, quanto creare e controllare il suo ambiente. Il dominio a tutto campo di cui abbiamo parlato è una concezione strategica positiva del controllo del nemico reticolare; essa decreta che il confronto con la rete non deve avvenire in termini esclusivamente militari, ma deve assumere un rilievo economico, politico, sociale, psicologico e ideologico. Se le cose stanno in questo modo, la domanda allora è la seguente: che genere di potere può implementare una strategia controinsurrezionale così completa, molecolare e articolata? In effetti, le normali strutture militari gerarchizzate e centralizzate sembrano incapaci di implementare strategie di questo genere per combattere efficacemente le macchine da guerra in rete. C'è bisogno di una rete per combattere una rete. Per trasformarsi in

una rete occorre però imporre una ristrutturazione radicale dei tradizionali apparati militari e delle forme del potere sovrano che essi rappresentano.

Lo studio delle forme ci permette di chiarire il significato (ma anche i limiti) dell'opzione RMA e delle controinsurrezioni nell'ambito dei conflitti asimmetrici. A un livello strettamente tecnologico, l'opzione RMA impone certo ai tradizionali apparati militari un uso sempre più sistematico della rete - cioè l'adozione di reti informatiche, reti per le comunicazioni e così via. La distribuzione e il blocco dell'informazione e della- disinformazione costituiscono un importante campo di battaglia. L'imperativo dell'innovazione ha tuttavia alcune implicazioni molto più radicali: i militari non devono semplicemente utilizzare la rete e devono trasformare completamente la forza militare in una matrice, in una rete integrale. I militari hanno sempre cercato di imitare le pratiche della lotta guerrigliera - per esempio con piccole unità di combattimento - ma sempre in termini tattici, e cioè su una scala piuttosto limitata. Alcuni cambiamenti dettati dall'opzione RMA, soprattutto quelli che suggeriscono una maggiore flessibilità e mobilità delle unità combattenti, si muovono in questa direzione. Le innovazioni più significative, tuttavia, dovrebbero anche riguardare le strutture di comando e l'organizzazione sociale in cui è incluso l'apparato militare. In che modo una struttura di comando può passare da un modello centralizzato a un dispositivo molecolare in rete? Quali mutamenti comporta sul piano sociale e politico? Non si tratta soltanto di un rivoluzionamento della questione militare, ma di una trasformazione del potere. Nella nostra terminologia, questo cambiamento fa parte del passaggio dall'imperialismo - con la sua forma di potere centralizzata e legata alla forma dello stato nazionale - alla forma reticolare dell'Impero, che comprende, oltre alle maggiori potenze statuali, le amministrazioni sovranazionali, le grandi multinazionali e corporazioni capitalistiche e numerose organizzazioni non governative.

Ora siamo in grado di riprendere il problema del ruolo «eccezionale» della potenza statunitense nell'ambito dell'attuale

ordine globale. L'analisi delle controinsurrezioni ha chiarito che il potere militare degli Stati Uniti (e, più in generale, la potenza statunitense) deve trasformarsi in un potere reticolare, deve lasciare cadere la sua caratterizzazione nazionale per diventare una macchina militare imperiale. In tale contesto, l'abbandono del controllo unilaterale e l'adozione di una struttura reticolare non costituiscono un atto di benevolenza da parte della superpotenza, quanto una necessità dettata dalla strategia della controinsurrezione. Questa necessità militare, se da un lato richiama i dibattiti tra unilateralismo e multilateralismo e i conflitti tra Stati Uniti e Nazioni Unite, dall'altro però trascende queste questioni. La forma reticolare del potere è oggi la sola che può creare e mantenere l'ordine.⁷⁶

Ci sono molte indicazioni, perlomeno a livello ideologico, della posizione ambivalente assunta negli ultimi decenni in campo militare dagli Stati Uniti, che si sono trovati in mezzo al guado tra imperialismo e Impero. Si potrebbe sostenere che, soprattutto a partire dai primi anni Novanta, la politica estera e l'impegno militare degli Stati Uniti hanno oscillato tra logiche imperialiste e imperiali. Da una parte, ogni singolo impegno militare e l'orientamento complessivo della politica estera sono espressioni degli interessi nazionali e devono essere giustificati in questi termini sia che riguardino interessi specifici come l'approvvigionamento di petrolio a basso costo, sia in relazione a questioni più generali come il mantenimento della stabilità dei mercati o delle posizioni militari ritenute strategiche. In tal senso, gli Stati Uniti agiscono come una potenza nazionale, sulla falsariga dei moderni stati imperialisti europei. D'altra parte, però, ogni singolo impegno militare statunitense e l'orientamento generale in politica estera implicano contemporaneamente l'adozione di una logica imperiale, la quale viene giustificata non solo nei termini di limitati interessi nazionali, bensì in nome dell'umanità in quanto tale. La questione dei diritti umani - che non dipendono da alcun interesse specifico di una nazione o di un popolo, ma che per definizione sono universali e dunque riguardano tutta l'umanità - costituisce l'esempio più importante di questa logica imperiale. In

altri termini, non bisogna giudicare la retorica umanitaria e universalistica della diplomazia e dell'azione militare statunitense come una mera facciata che maschera la logica degli interessi nazionali. I diritti umani e gli interessi nazionali sono reali nella stessa misura: due logiche concorrenti che motivano il medesimo apparato politico-militare. In occasione di alcuni conflitti, come quello in Kosovo, la logica imperiale umanitaria è risultata dominante; in altri, come in Afghanistan, è prevalsa un'istanza imperialista e nazionale; in altri ancora, come in Iraq, le due logiche sono inestricabilmente intrecciate. Entrambe, benché in dosi e modi differenti, permeano tutti questi conflitti.⁷⁷ A questo proposito, ci guarderemo bene dal cadere nella trappola degli stanchi dibattiti su globalizzazione e stati nazionali, come se si trattasse di due realtà necessariamente incompatibili. La nostra tesi è invece che gli ideologi, i funzionari e gli amministratori nazionali si rendono sempre più conto che, se vogliono perseguire i loro obiettivi strategici, non possono più agire e pensare in termini strettamente nazionali, senza prendere in considerazione il resto del mondo. L'amministrazione dell'Impero non richiede la rinuncia agli amministratori nazionali: al contrario, l'attuale amministrazione imperiale è gestita, in gran parte, dalle strutture e dal personale dei più importanti stati nazionali. Così come i ministri economici delle singole nazioni e i presidenti delle banche centrali spesso devono saper agire in favore degli interessi imperiali e non solo strettamente in funzione di quelli nazionali (come vedremo più avanti, nel corso della nostra gita a Davos), allo stesso modo i ministri della difesa e i capi degli stati maggiori degli stati nazionali devono saper condurre delle guerre imperiali.⁷⁸

La necessità della forma reticolare del potere spegne a priori i dibattiti su unilateralismo e multilateralismo, per la semplice ragione che la rete non può essere controllata da nessun particolare punto di comando. Gli Stati Uniti non possono «andare da soli», e Washington non può esercitare un controllo monarchico sull'intero ordine globale senza la collaborazione delle altre potenze. Questo non significa che le decisioni prese a Washington siano secondarie o meno importanti, bensì che esse devono entrare in sinergia con la

rete del potere globale. Se, stando alla terminologia tradizionale, gli Stati Uniti sono come il potere monarchico sulla scena mondiale, la monarchia deve continuamente negoziare e lavorare di concerto con le differenti aristocrazie globali (le forze politiche, economiche e finanziarie) e, in ultima analisi, questa struttura di potere deve costantemente confrontarsi con la moltitudine globale, la cui produttività costituisce il fondamento reale della rete. La necessità dell'adozione della forma reticolare da parte del potere globale (e di conseguenza da parte dell'arte della guerra) non è una faccenda ideologica, ma è il riconoscimento di un'ineluttabile condizione materiale. Gli Stati Uniti hanno provato varie volte ad aggirare la necessità della rete e l'obbligo di impegnarsi nel pluralismo dei rapporti di forza, ma quello che viene gettato dalla porta rientra sempre dalla finestra. Per un qualsiasi potere centralizzato, tentare di rigettare l'avanzata della rete è come voler fermare un'inondazione con un bastone. Prendiamo solo un esempio: chi pagherà le guerre unilaterali? Ancora una volta, gli Stati Uniti sono nella stessa posizione del monarca che non può finanziare le sue guerre da solo, e deve perciò ricorrere alle risorse dell'aristocrazia. Gli aristocratici a loro volta replicano: «Nessuna tassazione senza rappresentanza», intendendo dire che non finanzieranno nessuna guerra se le loro voci e i loro interessi non verranno adeguatamente rappresentati nel processo decisionale. In altre parole, il monarca può usurpare il potere e iniziare le guerre (con tutte le loro tragedie) unilateralmente, ma prima o poi dovrà pagarne il prezzo. Le avventure unilaterali rappresentano dunque una semplice fase transitoria. Senza la collaborazione dell'aristocrazia, in definitiva, il monarca resta privo di potere.⁷⁹ Per poter essere in grado di combattere e di controllare la rete dei nemici - affinché le strutture tradizionali della sovranità possano diventare esse stesse della rete - le logiche imperiali dell'attività politica, militare e diplomatica degli Stati Uniti e delle altre maggiori potenze statuali dovranno battere le logiche imperialistiche, e la strategia militare dovrà essere dislocata dalle strutture centralizzate per assumere una forma reticolare. Dal punto di vista ideologico, l'interesse e la sicurezza nazionali sono diventate basi troppo anguste per comprendere e

per agire nell'età delle lotte in rete; ma, cosa ancora più importante, la struttura tradizionale del potere militare non è più capace di sconfiggere o di contenere i nemici. Dal punto di vista strettamente funzionale dell'efficacia del comando, la forma della rete è imposta a tutti gli aspetti del potere. Ci stiamo dirigendo verso uno stato di guerra in cui le forze in rete dell'ordine imperiale affrontano ovunque dei nemici in rete.

RESISTENZA

Pancho Villa dovette inventare un metodo del tutto originale di fare la guerra...Non sapeva nulla né delle normali strategie militari europee, né di disciplina... Quando l'esercito di Villa andava in battaglia non era ostacolato dai formalismi dei saluti o da un rigido rispetto per gli ufficiali....Sembrava uno degli sbrindellati eserciti repubblicani che Napoleone portò con sé in Italia.

John Reed

Bombardate i quartieri generali.

Mao Tze-tung

Fin qui abbiamo analizzato - dal punto di vista delle strategie controinsurrezionali - in che modo, nel corso del XX secolo, siano mutate le forme della ribellione, della rivolta e della rivoluzione, passando dalle tradizionali strutture militari centralizzate alle organizzazioni della guerriglia e infine a una più complessa e diffusa forma di distribuzione reticolare. Da questa descrizione si potrebbe ricavare l'impressione che le strategie controinsurrezionali determinino l'evoluzione delle forme insurrezionali. In realtà, come peraltro indicano le parole stesse, avviene esattamente l'opposto. A questo punto dobbiamo perciò passare dall'altra parte per decifrare la logica che detta la genealogia delle forme insurrezionali e della rivolta. Questa logica e questa traiettoria ci permetteranno di individuare quali sono attualmente e quali saranno nel futuro le più potenti e auspicabili forme organizzative della ribellione e della rivoluzione. Questo ci permetterà di capire come affrontare il compito più importante che

attende la resistenza contemporanea, e cioè come resistere alla guerra.

La resistenza viene prima

Nella nostra esposizione della guerra e dei conflitti di potere abbiamo trattato per prima cosa della controinsurrezione, anche se in realtà l'insurrezione viene prima della controinsurrezione, la quale è sempre costretta a reagire. Abbiamo iniziato con la controinsurrezione per la stessa ragione dichiarata da Marx nella Prefazione del primo volume de *Il capitale* per giustificare la precedenza accordata all'analisi della ricchezza rispetto a quella del lavoro, che è la sua fonte. Marx spiega che il metodo dell'esposizione o della descrizione del suo oggetto (*Darstellung*) è diverso dal metodo della ricerca (*Forschung*). Il libro inizia con il capitale e, in particolare, con il mondo delle merci: questo è il punto di partenza più logico poiché corrisponde alla nostra prima esperienza della società capitalistica. Da qui, Marx sviluppa le dinamiche della produzione capitalistica e del lavoro, e questo nonostante il capitale e le merci risultino dal lavoro - in senso sia materiale, in quanto sono i prodotti del lavoro, sia politico, in quanto il capitale deve continuamente fare fronte alle minacce e alle trasformazioni del lavoro. Anche se l'esposizione di Marx inizia con il capitale, la sua ricerca deve invece prendere le mosse dal lavoro, puntualizzando di continuo che, nella realtà, il lavoro viene sempre prima. Lo stesso vale per la resistenza. Anche se l'uso corrente del termine indica il contrario, e cioè che la resistenza sarebbe una risposta o una reazione, la resistenza viene prima del potere. Questo principio ci offre una diversa prospettiva sullo sviluppo dei conflitti della modernità e sull'emergere dell'attuale stato di guerra globale permanente. La tematizzazione del primato della resistenza ci offre la possibilità di riconsiderare questa storia dal basso e di individuare le alternative attualmente possibili.

La grande tradizione della filosofia classica tedesca alla quale si richiama Marx possiede una concezione molto avanzata del

metodo filosofico, basata sul rapporto tra il modo di esposizione o rappresentazione (Darstellung) e il modo della ricerca (Forschung). I «giovani hegeliani» - tra i quali Ludwig Feuerbach, David Friedrich Strauss, Arnold Ruge, Moses Hess e Heinrich Heine - che nei primi decenni del XIX secolo rilessero da sinistra il pensiero di Hegel, presero le mosse per l'appunto dalla Darstellung hegeliana, e cioè dall'esposizione del disvelarsi dello Spirito del mondo. La loro ricerca, però, capovolse questa prospettiva idealistica per rimettere il mondo sui suoi piedi e per sviluppare la tematica della soggettività in termini concretamente materialistici. Sulla base di questa Forschung e in virtù del suo fondarsi sulla soggettività intesa in senso materialistico, essi affermarono una Neue Darstellung, una nuova visione della realtà. Questo nuovo genere di esposizione, oltre a demistificare l'alienazione che caratterizzava la prospettiva idealistica, fu in grado di ricostruire fattivamente una nuova realtà. Le soggettività che emergono nel corso della ricerca sono gli autori della nuova realtà, i veri protagonisti della storia. Questo è indubbiamente anche il metodo di Marx. La sua ricerca sulla natura del lavoro e sulla produttività di tutti coloro che sono sfruttati dal capitale non è solo interessata a una nuova rappresentazione del mondo articolata a partire dalla loro prospettiva, bensì anche alla nuova realtà che essi creano con la loro pratica storica. Noi ora dovremo iniziare a comprendere l'attuale stato di guerra globale e il suo sviluppo negli stessi termini, e cioè attraverso una ricerca genealogica dei movimenti sociali e politici di resistenza. Questo ci condurrà a una nuova immagine del nostro mondo e, nello stesso tempo, a una migliore comprensione delle soggettività capaci di creare un mondo nuovo.

Come abbiamo già messo in evidenza, le questioni militari non possono mai essere trattate separatamente; nell'età della biopolitica e del biopotere, esse sono strettamente intrecciate con tematiche sociali, culturali, economiche e politiche. Un primo sguardo alle soggettività che sostanziano la resistenza ci costringe ad anticipare alcuni risultati ricavati dall'analisi del secondo capitolo sulla composizione tecnica e sociale della moltitudine, sul modo in cui i singoli sono integrati nei sistemi della produzione e

riproduzione economica - che tipo di lavoro svolgono e che cosa producono. Gli scenari attuali della produzione e del lavoro, come vedremo diffusamente, sono in via di trasformazione sotto l'egemonia del lavoro immateriale, e cioè del lavoro che produce beni immateriali come l'informazione, le conoscenze, le idee, le immagini, le relazioni e gli affetti. Questo non significa che la classe operaia - quella con le mani callose che sgobba sulle macchine - sia scomparsa, e neppure che siano scomparsi i lavoratori agricoli che coltivano con fatica la terra. Non significa neanche che il loro numero sia diminuito in termini assoluti, poiché i lavoratori impegnati direttamente nella produzione immateriale sono certamente ancora una piccola minoranza. Quello che vogliamo dire è che le qualità e le caratteristiche della produzione immateriale stanno trasformando tutte le forme del lavoro e, di conseguenza, la società in quanto tale. Alcune di queste caratteristiche sono decisamente odiose. Per esempio: quando le nostre idee, i nostri affetti e le nostre emozioni sono messi al lavoro - e, conseguentemente, vengono assoggettati alle nuove forme di comando del padrone - spesso subiamo nuove e più intense forme di alienazione e violenza. Inoltre, le condizioni materiali e contrattuali del lavoro immateriale che tendono a estendersi a tutto il mercato del lavoro costringono il lavoro stesso in una posizione sempre più precaria: c'è, per esempio, una tendenza in molte forme del lavoro immateriale alla cancellazione della differenza tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro, con l'allargamento della giornata lavorativa che si sovrappone quasi completamente al tempo di vita. Un'altra tendenza del lavoro immateriale indica che esso viene sempre più impiegato senza contratti a tempo indeterminato ed è costretto a subire le condizioni della precarietà, ossia la flessibilità (svolgere sempre più mansioni) e la mobilità (spostarsi di continuo tra luoghi differenti). Ci sono però altre caratteristiche del lavoro immateriale, capaci di modificare le altre forme del lavoro, che possiedono enormi potenzialità positive di trasformazione sociale (e che sono il contraltare degli aspetti negativi). In primo luogo, il lavoro immateriale tende a trascendere la dimensione strettamente economica e a integrare la produzione e la riproduzione della

società in senso generale. La produzione delle idee, del sapere e degli affetti non crea semplicemente i mezzi tramite i quali la società si forma e si conserva, ma produce direttamente le relazioni sociali. Il lavoro immateriale è biopolitico poiché è produttivo di forme di vita sociale: questo lavoro, cioè, non è più limitato alla sfera economica, bensì è immediatamente una forza sociale, culturale e politica. In ultima analisi, adottando una terminologia più filosofica, la produzione biopolitica è produzione di soggettività, creazione e riproduzione nel sociale di nuove soggettività. Ciò che siamo, il modo in cui vediamo il mondo e in cui interagiamo con gli altri, dipendono da questa produzione sociale biopolitica. In secondo luogo, il lavoro immateriale tende sempre più sistematicamente ad assumere la forma delle reti basate sulla comunicazione, sulla cooperazione e sulle relazioni affettive. Il lavoro immateriale non può che essere svolto in comune, ed esso anima sempre nuove reti indipendenti di cooperazione, attraverso le quali si svolge la produzione. La capacità di attrarre e di trasformare tutti gli aspetti del sociale insieme alla sua forma cooperativa reticolare sono due caratteristiche enormemente potenti che il lavoro immateriale propaga a tutte le altre figure del lavoro. Queste caratteristiche ci permettono di disegnare un primo abbozzo della composizione sociale della moltitudine che attualmente anima i movimenti di resistenza contro lo stato di guerra globale permanente.

Dobbiamo anche dare una prima occhiata all'orientamento politico della moltitudine, anticipando molto brevemente i risultati del terzo capitolo. Come vedremo meglio in seguito, le principali forze che nella storia moderna hanno guidato le lotte di resistenza e i movimenti di liberazione, insieme con i più significativi movimenti di resistenza odierni, non sono spinti solo dalla lotta contro la miseria e la povertà, ma anche da un profondo desiderio di democrazia - una democrazia vera, e cioè un governo di tutti esercitato da tutti, basato su relazioni di uguaglianza e di libertà. Questa democrazia, che ha rappresentato l'aspirazione delle grandi rivoluzioni della modernità, non si è ancora realizzata. Oggi le caratteristiche della moltitudine, insieme alla sua produttività

biopolitica, sono capaci di tracciare nuove prospettive per perseguire quel sogno. La lotta per la democrazia ha animato l'intero ciclo delle manifestazioni e delle proteste intorno ai temi della globalizzazione, dai drammatici eventi in occasione del summit del WTO a Seattle nel 1999 ai meeting del World Social Forum a Porto Alegre. Il desiderio di democrazia è stato anche al centro dei numerosi movimenti e delle manifestazioni del 2003 contro la guerra in Iraq, e più in generale, contro lo stato di guerra permanente. Nelle condizioni attuali, il desiderio di democrazia coincide perfettamente con il bisogno di pace. Quando la guerra diviene il fondamento della politica e lo stato di eccezione si è fatto permanente, la pace è per la moltitudine il valore più alto, la condizione di possibilità di qualsiasi liberazione. Sarebbe però semplicistico identificare immediatamente ed esclusivamente gli interessi della moltitudine con la pace. Dalla modernità sino a oggi i movimenti di resistenza hanno dovuto affrontare la guerra e la violenza, talvolta con mezzi violenti, talvolta con la non violenza. Sarebbe perciò meglio dire che, in ultima istanza, le grandi guerre di liberazione hanno la tendenza (o dovrebbero averla) a divenire una «guerra contro la guerra», e cioè uno sforzo attivo di distruzione del regime della violenza che perpetua l'attuale stato di guerra e che sostiene i sistemi della disuguaglianza e dell'oppressione. Si tratta di una condizione imprescindibile per realizzare la democrazia della moltitudine.

Il riconoscimento delle caratteristiche della moltitudine ci permetterà di rovesciare il nostro punto di vista sul mondo. Dopo la Darstellung -e cioè dopo l'esposizione dell'attuale stato di guerra - la nostra Forschung, la ricerca sulla natura e sulle condizioni della moltitudine, ci aiuterà a guadagnare una nuova prospettiva a partire dalla quale potremo mettere in luce le forze emergenti che possiedono il potenziale per creare un nuovo mondo. La produzione di soggettività da parte della moltitudine, la sua capacità biopolitica, le sue lotte contro la povertà, la sua costante aspirazione alla democrazia coincidono, su questo punto, con la genealogia delle resistenze, dalla prima età moderna al nostro tempo.

Nelle prossime sezioni ricostruiremo la genealogia delle lotte di liberazione, dalla formazione degli eserciti popolari nel corso delle grandi rivoluzioni moderne, alle guerriglie, sino alle forme contemporanee delle lotte reticolari. Una volta messa in moto la genealogia, i mutamenti delle forme di resistenza riveleranno tre principi guida totalmente immanenti alla storia, della quale determinano il movimento. Il primo principio è quello dell'occasione storica, vale a dire la forma di resistenza di volta in volta più efficace per contrastare una determinata forma di potere. Il secondo è quello della corrispondenza tra i cambiamenti delle forme di resistenza e le trasformazioni della produzione economica e sociale: in altre parole, in ogni epoca il modello di resistenza che risulta più efficace è quello che ha la medesima struttura dei modelli di produzione economica e sociale. Il terzo principio riguarda semplicemente la democrazia e la libertà: ogni nuova forma di resistenza fa i conti con gli aspetti antidemocratici delle precedenti, costituendo così una catena di movimenti sempre più democratici. La genealogia delle guerre di liberazione e dei movimenti di resistenza ci condurrà infine a considerare le forme organizzative più adeguate delle lotte di resistenza e di liberazione nella situazione materiale e politica contemporanea.

Prima di procedere, è bene però premettere che alcuni dei modelli tradizionali della militanza politica, della lotta di classe e dell'organizzazione rivoluzionaria risultano ormai datati e inutilizzabili. Per alcuni aspetti quei modelli sono stati logorati da errori strategici e tattici, per altri sono stati neutralizzati dalle iniziative controinsurrezionali. Tuttavia, la ragione più importante del loro fallimento consiste nella trasformazione della stessa moltitudine. La ricomposizione globale delle classi sociali, l'egemonia del lavoro immateriale e le nuove forme dei processi decisionali basati sulle strutture reticolari hanno completamente modificato le condizioni di qualsiasi processo rivoluzionario. La concezione moderna dell'insurrezione, dalla Comune di Parigi alla Rivoluzione d'Ottobre, era caratterizzata da un movimento che dall'attività insurrezionale delle masse produceva le proprie avanguardie politiche, dalla guerra civile costruiva il governo

rivoluzionario, dalle organizzazioni del contropotere giungeva alla conquista del potere e dall'avvio di un processo costituente si concludeva con l'affermazione della dittatura del proletariato. Queste sequenze dell'attività rivoluzionaria sono oggi impensabili: l'esperienza insurrezionale è da riscoprire, per così dire, nella carne della moltitudine. La pratica insurrezionale oggi non può più suddividersi in queste fasi, dal momento che essa le attiva simultaneamente. Come cercheremo di mostrare più avanti, la resistenza, l'esodo, lo svuotamento del potere del nemico e la costruzione di una nuova società da parte della moltitudine costituiscono un unico processo.

Dall'esercito popolare all'organizzazione della guerriglia

La modernità è zeppa di guerre civili. Dopo la grande guerra dei contadini tedeschi nei primi decenni del XVI secolo, le rivolte contadine si sono susseguite in tutta Europa, soprattutto come reazioni alla transizione al capitalismo. Anche al di fuori dell'Europa, l'espansione coloniale ha prodotto continuamente conflitti e ribellioni. L'eredità delle lotte contadine della modernità è enorme: un ciclo di vere e proprie guerre civili, talvolta di straordinaria crudeltà, che dalla Spagna raggiunge la Russia, e dal Messico arriva sino all'India.⁸⁰ Le tecniche repressive estremamente violente sviluppate dalla modernizzazione capitalistica furono applicate nella stessa misura contro i ribelli, i banditi e le streghe. Le resistenze e le ribellioni non erano però necessariamente antimoderne. La modernizzazione ha funzionato come modello di sviluppo anche sull'altro versante, trasformando cioè le bande armate dei contadini in eserciti regolari. Gli eserciti popolari si costituirono contro le forze armate dei re e dei colonizzatori: Cromwell guidò un esercito di contadini e di piccoli proprietari durante la Rivoluzione inglese, e i sanculotti formarono un esercito moderno come espressione della lotta di classe; i combattenti irregolari nel Sud degli Stati Uniti erano organizzati in un esercito che sconfisse Cornwallis e le truppe britanniche. Tutte

le grandi lotte rivoluzionarie contro il colonialismo - nel Nord e nel Sud America, in Asia come in Africa furono combattute da eserciti popolari ricavati da bande armate, formazioni partigiane, guerriglieri e ribelli. La trasformazione delle forze irregolari e disperse negli eserciti popolari costituisce un passaggio di fondamentale importanza nella storia moderna delle guerre civili.

Tutte le teorie della guerra civile sviluppate dalla sinistra moderna hanno sostenuto la necessità della trasformazione delle forze insurrezionali in eserciti popolari e della lotta partigiana in un contropotere organizzato. Engels, per esempio, analizzando le sollevazioni del 1848 in Germania, propugnava la necessità del passaggio dall'insurrezione armata dei proletari alla formazione di un esercito di comunisti. Secondo Engels, occorreva costruire una solida relazione tra gli atti insurrezionali, la disobbedienza, il sabotaggio da una parte e la formazione di un esercito dall'altra, vale a dire una ricomposizione di tutte le forze armate.⁸¹ Trotskij e i generali dell'Armata Rossa, durante la guerra civile contro i bianchi, si posero lo stesso problema: come organizzare le forze disperse e mobili della guerriglia contadina sotto un unico comando centrale? In che modo le armi e le strutture organizzative moderne possono costituire le condizioni per guidare i contadini tramite la forma moderna dell'autorità militare? A questo proposito, Isaak Babel racconta la soluzione escogitata dalle bande dei cosacchi organizzate da Semyon Budyenny: i cosacchi trasformarono i carri {tatchankas), che rappresentavano uno strumento fondamentale del loro lavoro nei campi, in un veicolo mobile dotato di armi da fuoco, creando così una delle più efficaci unità di attacco sovietiche.⁸² La spinta verso l'organizzazione militare centralizzata si è configurata come un aspetto del processo di ricomposizione di differenti classi sociali e di differenti livelli dello sviluppo economico in un progetto politico comune. La caratteristica fondamentale del concetto rivoluzionario della guerra civile elaborato dalla sinistra moderna, comunista e socialista, è costituita dalla trasformazione delle bande della guerriglia in una struttura armata centralizzata.

Nelle guerre civili moderne, la formazione degli eserciti

popolari corrisponde, sotto molti aspetti, al passaggio dall'esperienza del mondo contadino a quella della classe operaia. Il proletariato urbano si arruolò immediatamente nelle formazioni armate centralizzate, mentre i ribelli delle campagne tendevano a rimanere isolati e senza la possibilità di comunicare. Gli eserciti popolari erano composti da operai di fabbrica, mentre le forze della guerriglia erano costituite essenzialmente da bande di contadini. Per molti rivoluzionari, la prospettiva della modernizzazione delle società contadine costituiva pertanto la sola strategia possibile. In quelle condizioni, il compito più importante per formare un esercito popolare era realizzare un grande progetto di articolazione e di comunicazione. Negli anni Trenta, durante la Lunga Marcia, Mao Tze-tung riuscì a sviluppare simultaneamente due diversi indirizzi: un movimento centripeto con cui raccogliere le bande disperse di ribelli convogliandole in una sorta di esercito nazionale, e una tendenza centrifuga con la quale, nel corso del pellegrinaggio attraverso le regioni della Cina, da Sud a Nord, venivano collocati i gruppi rivoluzionari, disegnando così il percorso della propagazione della rivoluzione.⁸³ La relazione tra ribellione e rivoluzione, tra insurrezione e guerra civile, tra bande armate ed esercito popolare rivoluzionario è dunque strettamente collegata con le questioni della presa del potere e della costruzione di una nuova società. Consideriamo, per esempio, più di due decenni prima, la formazione di un esercito popolare di straccioni durante la Rivoluzione messicana: nel Sud, i contadini che seguivano Emiliano Zapata viaggiavano a piedi o a cavallo; nel Nord, i peones di Pancho Villa talvolta si spostavano a cavallo, talvolta invece per attraversare le zone desertiche - si appropriavano dei treni, trasformati in villaggi su rotaie, con i cannoni, i soldati e le famiglie. Questo grande esodo di carovane di rivoluzionari è stato meravigliosamente catturato negli immensi murali di Diego Rivera, José Orozco e di David Siqueiros. La questione centrale, ancora una volta, era il continuo movimento che ricomponeva le forze isolate e disperse della guerriglia in esercito popolare. I contadini non diventano proletari attraverso questo processo di modernizzazione militare; nondimeno però, entrando in un esercito moderno, essi si

lasciano alle spalle l'isolamento che aveva precedentemente caratterizzato la guerriglia della ribellione rurale.

Questo stesso passaggio è anche al centro delle preoccupazioni delle teorie reazionarie delle guerre civili della modernità. Von Clausewitz, per esempio, all'inizio dell'Ottocento si interessò vivamente alla pratica della guerriglia antinapoleonica dei contadini spagnoli; e tuttavia, a differenza delle tesi delle teorie comuniste, riteneva che quelle bande armate non si sarebbero mai dovute trasformare in un esercito. Clausewitz escludeva che qualsiasi forma di educazione rivoluzionaria fosse capace di dare vita a una guerra di liberazione partigiana.

Malgrado o anche a causa della guerra civile, i partigiani di estrazione contadina sarebbero rimasti legati alla terra. Un secolo e mezzo dopo Clausewitz, anche Carl Schmitt sosteneva che il partigiano era una figura «tellurica», intrinsecamente legata alla terra, ai tradizionali rapporti di produzione, al folklore e alla consuetudine, e cioè alle caratteristiche comuni a tutti i nazionalismi legittimisti manifestatisi in Europa dopo il 1848. Mantenendo le lotte in uno stato di isolamento incompatibile con i progetti rivoluzionari di natura repubblicana, la concezione tellurica della guerra civile di fatto blocca la tendenza modernizzatrice dell'unificazione delle lotte in un esercito popolare. Il grande timore di Schmitt era che il partigiano tellurico, l'ultima sentinella della terra, potesse trasformarsi in un moderno partigiano «motorizzato».84

L'attaccamento alla terra, insieme ad altri tipi di divisioni e di contraddizioni interne, spesso ha ostacolato le sollevazioni e i progetti rivoluzionari della modernità. Nel XIX secolo, in Italia, il confuso movimento garibaldino - che sicuramente comprendeva alcuni autentici elementi di rivolta sociale - tutte le volte che cercò di organizzarsi in un esercito popolare andò incontro al fallimento, soprattutto a causa del peso di questi tratti reazionari. I movimenti della resistenza antifascista durante la Seconda guerra mondiale in Polonia, Ucraina, Italia, Francia, Jugoslavia e in altri paesi, erano allo stesso tempo articolati e unificati, e tuttavia molti di essi erano ancora caratterizzati da una miscela instabile di elementi

contraddittori: lotta di classe, nazionalismo, difesa tradizionalistica del suolo, insieme ad altre posizioni reazionarie. Nei decenni successivi, lacerazioni e mescolanze simili hanno contraddistinto molte lotte di liberazione in Africa e in Asia.⁸⁵ Non è dunque casuale che le strategie controinsurrezionali abbiano spesso puntato su queste contraddizioni interne per mantenere i soggetti separati, esacerbando così le loro differenze ideologiche per impedirne una ricomposizione politica. Spesso, anche se non sempre, i tentativi di separare le differenti componenti della resistenza seguivano le linee delle divisioni di classe.⁸⁶ Dal punto di vista opposto, la prospettiva della modernizzazione - e cioè la creazione di un esercito popolare unificato - sembrava essere l'unica strategia possibile per la guerra civile moderna.

L'esercito popolare unificato, benché avesse dimostrato di essere, in questo periodo storico, la forma più efficace per resistere al dominio e destabilizzarne le strutture di potere, non fu sempre in grado di produrre effetti politici positivi. La resistenza armata doveva trasformarsi in un progetto costituente di una nuova nazione: l'armata rivoluzionaria vittoriosa doveva creare un nuovo governo nazionale e un apparato amministrativo, ma la forma politica dell'esercito popolare ha un carattere rigidamente gerarchico e centralizzato. L'esercito popolare doveva prendere esso stesso direttamente il potere (come fece in molti casi), oppure delegarlo al governo civile della nuova nazione che, soprattutto nel mondo postcoloniale, dovette essere creato senza potersi rifare ad alcun precedente storico. La formazione centralizzata dell'esercito popolare è una strategia vincente sino al momento della vittoria; in seguito, la debolezza della sua struttura gerarchica e rigida diviene drammaticamente chiara. La democrazia è ben lungi dal poter essere garantita da un esercito popolare.⁸⁷

La trasformazione della molteplicità delle organizzazioni guerrigliere in un esercito popolare presenta due diversi aspetti. Da un lato, essa coincide con le linee più generali della modernizzazione; non è un caso che le teorie della transizione dal capitalismo al socialismo o dai regimi precapitalistici a una fase di intensa modernizzazione (le due traiettorie spesso si sono

sovrapposte, al punto da diventare difficilmente distinguibili) abbiano giocato un ruolo così determinante nelle riflessioni moderne sull'arte della guerra. Per molti aspetti, la guerriglia e le guerre di liberazione hanno agito come motori organici della modernizzazione, riformulando cioè i rapporti di proprietà e di produzione, determinando le prime forme di un'industrializzazione autonoma, contribuendo alla redistribuzione e all'educazione della popolazione nazionale. Non è vero, come sostengono molti reazionari, che in questi paesi il ritmo della modernizzazione sarebbe stato più rapido senza le guerre civili di liberazione. Al contrario, le guerre civili rivoluzionarie furono i motori della modernizzazione. Dall'altro lato, la centralizzazione e le gerarchie legate alla formazione degli eserciti popolari portano a una drammatica perdita di autonomia da parte delle differenti organizzazioni della guerriglia e, più in generale, dell'insurrezione popolare. Il carattere antidemocratico dei moderni eserciti popolari può essere tollerato esclusivamente nel corso delle ostilità, quando è cioè necessario per la vittoria, ma non quando gli eserciti popolari stabiliscono il regime politico postbellico.

Nel mondo moderno, la lotta di classe e le guerre di liberazione determinarono una straordinaria produzione di soggettività. Prendiamo, per esempio, quello che è accaduto nelle campagne del Messico, nel Sudest asiatico o in Africa, quando l'incitamento alla ribellione e la necessità della formazione degli eserciti popolari si manifestavano nel corso di una guerra costituente in un mondo dominato dalla miseria e dalla sottomissione; oppure pensiamo alla vastità e alla profondità delle energie che furono sollecitate da questa chiamata non solo alle armi, ma alla costruzione di nuovi corpi individuali e sociali. Queste guerre fondative, in ultima istanza, hanno veramente prodotto un grande desiderio di democrazia, che spesso non sono riuscite a soddisfare. Un esempio della nuova produzione di soggettività nei movimenti di resistenza e di liberazione del XX secolo si è avuto nella straordinaria esperienza dell'anarchismo durante la guerra civile spagnola, un'esperienza che fu in grado di organizzare una rivolta politica attraverso la sperimentazione di

nuove relazioni militari e sociali. Tutti coloro che sono stati testimoni di quelle vicende, inclusi i sovietici, hanno messo in evidenza l'importanza della figura di Buenaventura Durruti, il grande leader anarchico catalano, e della sua opera di trasformazione di un evento insurrezionale in un processo sociale.⁸⁸

Negli anni Sessanta del XX secolo, in molte parti del mondo la rinascita dell'organizzazione della guerriglia si è manifestata come una grande reazione al modello centralizzato degli eserciti popolari: un rigetto motivato soprattutto dal desiderio di maggiore libertà e democrazia. La contestazione della struttura militare dell'esercito popolare unificato riguardava certamente la sua efficacia e la sua vulnerabilità rispetto alle strategie controinsurrezionali e, in ugual misura, la sua necessità intrinseca a organizzarsi con un controllo autoritario e centralizzato. Al confronto dell'esercito popolare, la guerriglia sembrava invece poter rappresentare un modello di decentramento e di relativa autonomia.

La rivoluzione cubana fu una delle principali ispiratrici della ricomparsa delle formazioni guerrigliere negli anni Sessanta. La novità del modello cubano consisteva nell'affermazione del primato dell'esperienza militare della guerriglia e nel rifiuto di sottoporre le formazioni guerrigliere al controllo di un partito politico.⁸⁹ L'ortodossia prescriveva infatti la subordinazione dei capi militari al controllo del partito: il generale Giap a Ho Chi Minh, Zhu De a Mao Tze-tung durante la Lunga Marcia, Trotskij a Lenin nel corso della rivoluzione bolscevica. Le formazioni guerrigliere di Fidel Castro, al contrario, non erano subordinate ad alcun capo politico, e diedero vita a un partito politico soltanto dopo il conseguimento della vittoria militare. In seguito, Che Guevara offrì una testimonianza esemplare del primato dell'attività di guerriglia nel momento in cui, dopo aver drammaticamente abbandonato la sfera politica a Cuba, ritornò sul campo di battaglia in Congo e in Bolivia.

Il modello cubano della lotta guerrigliera fu esaltato come un esempio liberatorio, soprattutto in America Latina, in quanto offriva uno strumento per evadere dall'autoritarismo e dal controllo

dei partiti socialisti e comunisti tradizionali. Il primato dell'arte militare della guerriglia fu apprezzato da parte di molte formazioni come un invito a iniziare una propria attività militare rivoluzionaria autonoma. Chiunque poteva (o doveva) andare in montagna come il Che a formare xaifoco, una piccola unità guerrigliera autonoma: si trattava di un metodo rivoluzionario faida-te. Ma quello cubano era considerato un modello liberatorio anche riguardo alla stessa forma organizzativa della lotta guerrigliera. A differenza della struttura di comando verticale e centralizzata degli eserciti tradizionali, un numero indefinito di piccoli focos potevano agire in modo relativamente indipendente l'uno dall'altro, dando vita a una struttura policentrica e a un sistema di relazioni orizzontali tra le differenti unità. In definitiva, la guerriglia cubana sembrava promettere un modello meno autoritario e più democratico di organizzazione rivoluzionaria.

L'inclinazione democratica e indipendente della strategia dei focos della guerriglia cubana è ciononostante estremamente ambigua. In primo luogo, la libertà dal controllo dei partiti tradizionali è stata semplicemente sostituita da quella dell'autorità militare: sia Fidel Castro, sia Che Guevara sottolineano che le formazioni guerrigliere devono essere sottoposte al comando di una singola autorità, e cioè di un singolo uomo che, dopo la vittoria, diventerà il leader politico. In secondo luogo, l'autonomia dell'organizzazione orizzontale delle formazioni guerrigliere è anch'essa un'illusione, il foco guerrigliero non è mai un'unità veramente autonoma: il foco è piuttosto una cellula della colonna la quale, a sua volta, è una cellula dell'esercito, il foco guerrigliero è, in embrione, il partito d'avanguardia. In altri termini, la struttura apparentemente plurale e policentrica si riduce, nella pratica, a un'unità centralizzata.

Il deficit di democrazia delle formazioni guerrigliere diventa ancora più vistoso dopo il conseguimento della vittoria e la presa del potere (e questo anche se, in quasi tutti i casi, l'organizzazione della guerriglia risulta assai più democratica dei regimi che essa ha sostituito). Dato che nel modello cubano non vi era alcuna struttura politica antecedente e separata dalla formazione

guerrigliera, il governo che venne insediato dopo la liberazione dovette essere formato ricalcando la struttura militare. Spesso la peculiarità democratica e l'autonomia delle differenti formazioni guerrigliere vengono soffocate nella misura in cui la struttura militare orizzontale viene progressivamente trasformata in una struttura di comando verticale. Nel dispiegarsi di questa tendenza, diversi gruppi sociali subordinati che avevano svolto un ruolo decisivo nel processo rivoluzionario vengono sistematicamente esclusi da qualsiasi posizione di potere. In tal senso, un chiaro indice del livello di democrazia interna alle organizzazioni militari della guerriglia è la partecipazione delle donne. Alla fine del XX secolo, in America Latina non è raro che le donne costituissero più del 30 per cento dei combattenti nelle formazioni guerrigliere, e una percentuale simile vale per i gruppi dirigenti.⁹⁰ Si tratta della più alta percentuale di partecipazione e di leadership femminile rispetto ad altri settori di quelle medesime società, come per esempio le organizzazioni politiche e sindacali, e molto più alta di quella dei paesi retti da regimi militari in altre parti del mondo. Nel caso del Nicaragua, però, dopo la vittoria dei sandinisti, molte donne combattenti hanno denunciato l'impossibilità di mantenere le posizioni di rilievo nel regime politico postrivoluzionario. Benché il numero delle donne che ricoprivano ruoli dirigenti nel governo sandinista fosse notevole, non poteva essere paragonato a quello delle donne impegnate nelle formazioni della guerriglia.⁹¹ Questo è un sintomo del processo di dedemocratizzazione dei movimenti guerriglieri.

Oltre che dal modello cubano, la rinascita del movimento guerrigliero negli anni Sessanta è stata profondamente influenzata dalla rivoluzione culturale cinese. La rivoluzione culturale è stata un fenomeno sociale estremamente complesso, la cui natura e le cui conseguenze cominciano soltanto ora a essere chiarite dalla storiografia.⁹² Al di fuori della Cina, l'immagine della rivoluzione culturale fu immediatamente salutata dai movimenti rivoluzionari come una sperimentazione sociale radicale. Quello che si conosceva della Cina non erano però tanto le trasformazioni della società cinese, quanto le parole d'ordine della rivoluzione culturale,

come «bombardate i quartieri generali», spesso mescolate con gli slogan e i pensieri del primo Mao concernenti la guerriglia e la rivoluzione. Durante la rivoluzione culturale, lo stesso Mao aveva spinto le masse ad attaccare l'apparato del partito-stato e a riappropriarsi del potere. L'immagine della Cina rappresentava quindi un'alternativa al modello sovietico e ai linea, ma non solo: essa poneva all'ordine del giorno la necessità di un impegno delle masse che fosse libero e totale, senza alcun controllo centralizzato. L'immagine della rivoluzione culturale che circolava al di fuori della Cina era dunque quella di una democrazia radicale e antiautoritaria: la rivoluzione culturale sembrava la risposta alla questione della «rivoluzione permanente», e cioè al processo interminabile e radicale della lotta di classe da parte della classe operaia e dei contadini. In che modo la sovversione proletaria poteva produrre ininterrottamente effetti rivoluzionari? In che modo questo processo poteva investire e legittimare la forma del potere costituito, incluse le sue organizzazioni militari? Il modello cinese, a volte insieme a quello cubano e altre volte in alternativa a quest'ultimo, era ritenuto un vero e proprio esempio. Per molti aspetti, infatti, le differenti organizzazioni della guerriglia - decentrate e autonome nei confronti degli apparati di stato e di partito - sembravano già interpretare le indicazioni della rivoluzione cinese nei termini più radicali ed espressivi.

La debolezza del modello cinese, soprattutto al di fuori dell'Asia, fu dovuta soprattutto al fatto che la sua adozione non era accompagnata da una conoscenza adeguata della società cinese contemporanea. Le informazioni riguardanti la Cina erano scarse e le analisi erano generalmente insufficienti per sostenere un modello di organizzazione politica o militare.⁹³ (Non è facile capire, per esempio, che cosa avessero in mente le Black Panthers quando vendevano il libretto rosso di Mao per le vie di Berkeley.) Il rapporto tra democrazia e rivoluzione culturale era inoltre complicato dal ruolo di Mao, dato che la sua parola d'ordine di attaccare tutte le forme di autorità rafforzava paradossalmente il suo potere di controllo sulla situazione.

Sia il modello della guerriglia cubana sia quello maoista sono

fondamentalmente ambivalenti riguardo alla libertà e alla democrazia. Da un lato, in una certa misura, essi venivano incontro al desiderio di forme di organizzazione più democratiche e autonome dal controllo politico e militare centralizzato. Dall'altro, la natura pluralistica e democratica dei movimenti guerriglieri era del tutto apparente dato che era regolarmente ridotta all'unità e alla centralizzazione sia nell'ambito del funzionamento dell'organizzazione militare, sia - e ancor più drammaticamente - nelle strutture politiche prodotte dalla lotta armata. Il controllo centrale e la gerarchia riapparivano di continuo. Questi modelli guerriglieri possono perciò essere interpretati come altrettante forme di transizione che rivelano più di ogni altra cosa il desiderio incessante e inappagato di forme di organizzazione rivoluzionaria sempre più democratiche e indipendenti.

Il riconoscimento del potere di queste figure della moderna lotta armata di massa, dall'esercito popolare alla guerriglia, mette in evidenza quanto siano erranee tutte le teorie che cercano di autonomizzare il politico dal sociale. Prendiamo, per esempio, la distinzione formulata da Hannah Arendt tra rivoluzione politica e rivoluzione sociale, che Arendt riteneva fossero paradigmaticamente rappresentate rispettivamente dalla rivoluzione americana (la rivoluzione politica) e dalla rivoluzione francese (la rivoluzione sociale).⁹⁴ Con questa distinzione Hannah Arendt voleva separare la tensione verso la liberazione politica e verso la democrazia dal bisogno di giustizia sociale e dal conflitto di classe. Tuttavia, questa distinzione non regge sia per le rivoluzioni del XVIII secolo, sia - e a maggior ragione per lo sviluppo della modernità: le pressioni dei fattori economici, sociali e politici sono articolate in ogni configurazione rivoluzionaria, e incasellarli separatamente produce soltanto la mistificazione della realtà concreta dei processi della lotta armata popolare e dei movimenti della guerriglia. In effetti, un aspetto comune a tutte le controinsurrezioni e le repressioni degli stati è il tentativo di mettere l'uno contro l'altro il sociale e il politico, la giustizia e la libertà. Al contrario, nella lunga storia della resistenza armata e dei movimenti di liberazione -soprattutto nell'ambito della lotta

antifascista e delle lotte anticoloniali del XX secolo - le forze rivoluzionarie non hanno mai smesso di produrre delle articolazioni sempre più solide tra il politico e il sociale, per esempio tra le lotte di liberazione anticoloniale e la lotta di classe anticapitalistica.⁹⁵ Man mano che ci addentriamo nella postmodernità, l'articolazione tra il sociale e il politico diviene ancora più intensa. Nella postmodernità, come vedremo tra breve, la genealogia delle resistenze e delle lotte presuppone (e, nel contempo, mostra come elemento intrinseco di tutti i movimenti) la natura politica della vita sociale. Questo presupposto è in effetti fondamentale per i concetti di biopolitica e di produzione biopolitica della soggettività. L'economico, il sociale e il politico sono qui inestricabilmente congiunti. In questo contesto, qualsiasi sforzo teorico per giustificare l'autonomia del politico dal sociale e dall'economico non ha più alcun senso.

Inventare lotte in rete

Nella genealogia delle rivoluzioni e dei movimenti di resistenza della modernità, l'idea di popolo ha svolto un ruolo fondamentale - sia nell'ambito del modello dell'esercito popolare, sia nei differenti modelli della guerriglia - per giustificare l'autorità dell'organizzazione e per legittimarne l'uso della violenza. Il «popolo» è il titolare delle sovranità che si propone la presa del potere e la sostituzione del potere costituito dello stato. Questa forma moderna della legittimazione della sovranità, anche nel caso dei movimenti rivoluzionari, in realtà è il frutto di un'usurpazione. Il popolo viene spesso utilizzato come termine medio tra il consenso della popolazione e il potere esercitato dal potere sovrano, ma nella maggior parte dei casi questo richiamo funge meramente come pretesa giustificazione del potere costituito. Nei tempi moderni, la legittimazione del potere e della sovranità - anche quando si tratta della resistenza e della ribellione - è sempre fondata su un elemento trascendente, indipendentemente dal fatto che l'autorità sia, in termini weberiani, di tipo tradizionale,

razionale o Carismatico. L'ambiguità della nozione di sovranità popolare è rivelatrice di una sorta di dualismo, in quanto la relazione legittimante tende sempre a privilegiare l'autorità a scapito della totalità della popolazione. L'insoddisfazione che si prova di fronte alla caratterizzazione antidemocratica delle forme moderne dell'organizzazione rivoluzionaria si spiega con questa ambiguità della relazione tra popolo e sovranità, e cioè con il riconoscimento che le forme di dominio e di autorità contro le quali si combatte continuano a riapparire negli stessi movimenti della resistenza. Soprattutto oggi, le argomentazioni moderne a cui si ricorre ancora per legittimare la violenza esercitata dal popolo subiscono la stessa crisi di cui abbiamo parlato in precedenza a proposito della legittimazione della violenza statale. Anche in questo caso, i tradizionali argomenti di tipo morale o giuridico non reggono più.

È possibile immaginare un nuovo processo di legittimazione che non riguardi più la sovranità del popolo, ma che si fondi sulla produttività biopolitica della moltitudine? Le nuove forme organizzative della resistenza e della rivolta sono finalmente in grado di soddisfare il desiderio di democrazia implicito nell'intera genealogia moderna delle lotte? C'è un dispositivo immanente che non richiami alcuna autorità trascendente, e che sia in grado di legittimare l'uso della forza nella lotta della moltitudine per creare una nuova società fondata sulla democrazia, l'uguaglianza e la libertà? Che senso ha parlare di «guerra della moltitudine»?

Nella modernità, un modello di legittimazione che può effettivamente aiutarci a formulare queste domande è quello che anima la lotta di classe. Non pensiamo tanto ai progetti della costruzione degli stati e dei partiti socialisti, che hanno prodotto le loro specifiche forme di legittimazione, quanto piuttosto alle lotte quotidiane dei lavoratori e alla coordinazione tra i loro atti di resistenza, di insubordinazione e di sovversione nei confronti delle relazioni di dominio nell'ambito del lavoro e più in generale nella società. Le classi subalterne che si organizzavano con la rivolta non si sono mai fatte illusioni sulla legittimità della violenza statale, anche quando hanno adottato strategie riformiste per costringere

lo stato a realizzare una politica sociale o per ottenere il riconoscimento giuridico, per esempio, del diritto di sciopero. I proletari non hanno mai dimenticato che le leggi che legittimano la violenza statale sono delle norme trascendentali che mantengono i privilegi della classe dominante (in particolare, il diritto di proprietà) e la subordinazione del resto della popolazione. Essi hanno sempre saputo che, mentre la violenza del capitale e dello stato si basa su un'autorità trascendente, la legittimazione della lotta di classe è radicata unicamente nei loro interessi e nei loro desideri.⁹⁶ Nel mondo moderno, la lotta di classe costituisce pertanto un modello immanente di legittimazione, un modello cioè che non deve appellarsi a nessuna autorità sovrana per giustificarsi.

Non crediamo, comunque, che al giorno d'oggi la legittimazione delle lotte della moltitudine possa essere risolta semplicemente rifacendosi all'archeologia delle tecniche della lotta di classe, o cercando di stabilire una rigida linea di continuità con il passato. Le lotte del passato possono sicuramente fornire alcuni esempi di grande importanza, e tuttavia le nuove dimensioni del potere richiedono nuove forme di resistenza. Inoltre, queste problematiche non possono essere risolte in termini esclusivamente teorici, bensì richiedono anche un approccio d'ordine pratico. Dobbiamo dunque riprendere la nostra genealogia nel punto in cui l'abbiamo interrotta, per ascoltare direttamente le risposte fornite dalle lotte.

Dopo il 1968 - l'anno in cui culmina un lungo ciclo di lotte sia nei paesi più ricchi, sia nelle aree subordinate del mondo le forme di resistenza e i movimenti di liberazione iniziarono a cambiare completamente (un cambiamento che faceva il paio con le trasformazioni della forza lavoro e delle forme di produzione sociale). Questo cambiamento interessò, innanzitutto, la tecnica della guerriglia. L'aspetto più elementare di questo mutamento fu che le formazioni guerrigliere, oltre che nelle campagne, cominciarono a operare nelle città, passarono cioè dagli spazi aperti a quelli chiusi. La tecnica della guerriglia iniziò ad adattarsi alle nuove condizioni della produzione postfordista, in linea con i sistemi dell'informazione e le strutture in rete. Infine, nella misura

in cui la guerriglia adottava sempre più sistematicamente le caratteristiche della produzione biopolitica e si diffondeva sino a coincidere con la dimensione della fabbrica sociale, essa iniziò a porsi come obiettivo la produzione della soggettività - sia in senso economico sia in senso culturale, sul piano materiale e su quello immateriale. Non si trattava soltanto di «conquistare i cuori e le menti», quanto piuttosto di creare nuove menti e nuovi cuori mediante nuovi circuiti della comunicazione, nuove forme di cooperazione sociale e nuove interazioni. In questo processo possiamo ravvisare una tendenza a superare il modello della guerriglia moderna, verso nuove e più democratiche forme di organizzazione delle lotte in rete.

Uno dei principi condivisi dall'arte della guerriglia maoista e cubana era il fatto di privilegiare la campagna rispetto alla città. Alla fine degli anni Sessanta e all'inizio del decennio successivo, la guerriglia divenne tendenzialmente sempre più metropolitana, soprattutto nelle Americhe e in Europa.⁹⁷ Le rivolte dei ghetti afroamericani negli Stati Uniti degli anni Sessanta costituirono probabilmente il prologo dell'urbanizzazione della lotta politica e del conflitto armato degli anni Settanta. In questo stesso periodo, molti movimenti metropolitani non adottavano il modello organizzativo policentrico tipico dei movimenti guerriglieri, bensì seguivano ancora il vecchio sistema gerarchizzato e centralizzato delle strutture militari più tradizionali. Il partito delle Black Panther e il Fronte di liberazione del Québec in Nord America, i Tupamaros in Uruguay e l'Libertadora Nacional in Brasile, la Rot Armee Fraktion in Germania e le Brigate Rosse in Italia, costituiscono altrettanti esempi di strutture militari centralizzate. In questa fase erano però apparsi anche movimenti urbani policentrici e decentrati, le cui organizzazioni assomigliavano a quelle delle formazioni guerrigliere. In una certa misura, in questi casi, le tattiche della guerriglia vennero direttamente trasferite dalle campagne alle città. La città diventava una giungla. La guerriglia urbana giunse a sviluppare una conoscenza capillare del territorio, in modo che i gruppi potessero riunirsi in qualsiasi momento per attaccare e, quindi, disperdersi nuovamente per

sparire nei recessi della metropoli. L'obiettivo, comunque, non era tanto quello di colpire il potere centrale, quanto piuttosto - e in misura via via crescente quello di trasformare la città stessa. Nelle lotte metropolitane, la relazione tra disobbedienza e resistenza, tra sabotaggio e diserzione, tra contropotere e progetti costituenti divenne sempre più intensa. Le grandi lotte di Autonomia in Italia negli anni Settanta, per esempio, riuscirono a ridisegnare temporaneamente il paesaggio delle maggiori città, a liberare intere zone dove insediare nuove culture e nuove forme di vita.⁹⁸ La vera trasformazione dei movimenti di guerriglia in questo periodo ha tuttavia poco a che fare con le differenze tra il contesto rurale e quello urbano - o meglio, il passaggio agli spazi urbani è un sintomo di una trasformazione molto più importante. Il mutamento più profondo riguarda la relazione tra le organizzazioni dei movimenti e l'organizzazione della produzione economica e sociale." Come abbiamo visto, le masse degli operai irreggimentati nelle fabbriche corrispondevano alle formazioni militari degli eserciti popolari, mentre le forme della guerriglia, nella loro dispersione nelle aree rurali e nel loro relativo isolamento, erano legate alla produzione contadina. A partire dagli anni Settanta, le tecniche e le forme organizzative della produzione industriale iniziarono a essere costituite da unità di dimensioni più ridotte e da strutture produttive più flessibili: si trattava di un passaggio che più tardi sarebbe stato definito nei termini di una transizione dal fordismo al postfordismo. Le piccole e mobili unità produttive e le strutture flessibili della produzione postfordista presentavano qualche analogia con il modello policentrico della guerriglia, che fu tuttavia a sua volta immediatamente modificato dalle tecnologie del postfordismo. La rete delle informazioni, della comunicazione e della cooperazione - gli assi primari della produzione postfordista - cominciano a definire i nuovi movimenti della guerriglia. Questi ultimi non impiegano soltanto le tecnologie - per esempio, Internet come strumenti organizzativi, ma iniziano soprattutto ad attribuire a queste tecnologie il ruolo di modelli delle loro strutture organizzative.

In una certa misura, i movimenti postfordisti e postmoderni

perfezionano e consolidano la tendenza policentrica della storia delle formazioni guerrigliere. Secondo la classica formula cubana del foquismo o guevarismo, le forze della guerriglia sono policentriche, composte cioè da numerosi focos relativamente autonomi, ma questa pluralità deve infine venire ricondotta a un'unità; in altre parole, la guerriglia deve trasformarsi in un esercito. Le organizzazioni in rete, al contrario, si configurano come un continuum di elementi disparati, e la tessitura delle loro comunicazioni rende pressoché impossibile la loro riduzione a una struttura di comando centralizzata e unificata. La forma policentrica della guerriglia evolve così in una forma a rete acefala, composta da una pluralità irriducibile di nodi in comunicazione tra di loro.

Un aspetto saliente delle lotte in rete della moltitudine, simile alla produzione postfordista, è che si radicano nel terreno biopolitico - esse, cioè, producono direttamente nuove soggettività e nuove forme di vita.

Anche le organizzazioni militari hanno sempre prodotto qualche forma di soggettività: l'esercito moderno ha prodotto il soldato disciplinato che deve eseguire gli ordini, allo stesso modo dell'operaio della fabbrica fordista, ma anche la guerriglia ha prodotto i propri soggetti disciplinati. La lotta in rete, però, come la produzione postfordista, ha un rapporto molto diverso con la disciplina: la creatività, la comunicazione e la cooperazione autonoma sono i suoi valori fondamentali. Questa nuova forza resiste e attacca il nemico come hanno sempre fatto le forze militari, e tuttavia il suo obiettivo è soprattutto interno - la produzione di nuove soggettività e di nuove forme di vita all'interno della stessa organizzazione. La sua base non è più il «popolo», il suo obiettivo non si declina più nel senso della presa del potere dello stato sovrano. La caratterizzazione democratica della guerriglia si sviluppa nella forma reticolare e l'organizzazione è sempre meno riducibile a mezzo, mentre si afferma sempre più come un fine in se stessa. La maggioranza delle guerre civili negli ultimi decenni del XX secolo - come quella dei khmer rossi in Cambogia, dei mujaheddin in Afghanistan, di Hamas in Libano e in

Palestina, del New People's Army nelle Filippine, di Sendero Luminoso in Perù, delle FARC e dell'ENL in Colombia - era ancora organizzata secondo modelli sostanzialmente obsoleti, e cioè in base al tipico schema guerrigliero o con la tradizionale struttura militare centralizzata. Molti di questi movimenti, soprattutto nel momento in cui vengono sconfitti, cominciano a trasformarsi in una realtà reticolare. Una forma di ribellione che è più avanti in questo processo, e che per questo illustra la transizione dalla organizzazione tradizionale della guerriglia alle nuove forme in rete, è l'Intifada palestinese, iniziata nel 1987 e nuovamente esplosa nel 2000. Non ci sono molte informazioni attendibili sull'organizzazione dell'Intifada, e tuttavia è possibile riconoscere l'esistenza di due modelli che coesistono all'interno del movimento sin dalla sua nascita.¹⁰⁰ Da un lato, la rivolta è organizzata dall'interno dalle generazioni più giovani e più povere a un livello fortemente locale, intorno a leader di quartiere e a comitati popolari di base. Il lancio delle pietre e gli scontri diretti con la polizia israeliana, con cui ebbe inizio la prima Intifada, si generalizzarono rapidamente nella striscia di Gaza e nella West Bank. Dall'altro lato, la rivolta possiede anche un'organizzazione esterna, che fa capo a differenti e consolidate organizzazioni politiche palestinesi controllate dalla vecchia generazione di dirigenti, molte delle quali erano ancora in esilio ai tempi della prima Intifada. Attraverso le sue diverse fasi, l'Intifada si è definita in base al peso esercitato da queste due forme organizzative, l'una interna e l'altra più esterna, l'una orizzontale, autonoma e diffusa, l'altra più verticistica e centralizzata. L'Intifada è quindi un'organizzazione ambivalente, che guarda indietro ai vecchi modelli centralizzati e, nello stesso tempo, in avanti alle nuove forme di organizzazione reticolare.

Anche le lotte contro l'apartheid in Sud Africa fanno parte di questa transizione, e anche in esse hanno convissuto per un lungo periodo le due forme organizzative di cui abbiamo parlato. Benché la composizione interna delle forze che hanno sfidato e infine battuto il regime dell'apartheid fosse estremamente composita e in continuo mutamento, tuttavia - a partire dalla rivolta di Soweto a

metà degli anni Settanta e durante tutti gli anni Ottanta - è possibile riconoscere una vasta proliferazione di lotte orizzontali.¹⁰¹ La rabbia contro il dominio dei bianchi era indubbiamente comune a tutti i movimenti, che erano però organizzati in forme relativamente autonome nei diversi segmenti della società. I gruppi studenteschi e i sindacati (che avevano alle spalle una lunga militanza) furono protagonisti molto importanti. In tutto questo periodo le lotte orizzontali stabilirono una relazione dinamica con i vertici delle organizzazioni più consolidate, come l'African National Congress, rimasto in esilio clandestino sino al 1990. Il contrasto tra le organizzazioni autonome e orizzontali e la dirigenza centralizzata può far pensare a una tensione tra le lotte organizzate (quelle degli studenti, dei lavoratori, ecc.) e l'ANC; tuttavia, a ben vedere, questa tensione percorreva anche l'interno dell'ANC, una tensione che si è consolidata e si è intensificata anche dopo la vittoria elettorale del 1994, che ha portato l'ANC al potere. ¹⁰² Come l'Intifada, anche le lotte contro l'apartheid hanno oscillato tra due forme organizzative, segnando così un punto di transizione della nostra genealogia.

L'esercito zapatista di liberazione nazionale (EZLN), che fece la sua apparizione in Chiapas negli anni Novanta, costituisce un esempio ancora più evidente di questa transizione: gli zapatisti formano la cerniera tra il precedente modello guerrigliero e il nuovo modello delle strutture biopolitiche in rete. Gli zapatisti hanno saputo mostrare in termini esemplari in che modo la transizione economica al postfordismo proceda nella stessa misura nelle zone rurali e in quelle urbane, collegando le esperienze locali alle lotte globali. ¹⁰³ Gli zapatisti, che hanno dato vita a un movimento che è nato ed è rimasto fondamentalmente contadino e indigeno, usano Internet e le tecnologie della comunicazione non solo per far conoscere i comunicati all'esterno, ma anche come dispositivo strutturale interno alla loro organizzazione, soprattutto nella sua diffusione a partire dal Sud del Messico sino a un livello nazionale e infine globale. La questione della comunicazione è assolutamente centrale nella concezione zapatista della rivoluzione: gli zapatisti sottolineano continuamente la necessità di creare

organizzazioni orizzontali in rete più che delle strutture verticistiche e centralizzate.¹⁰⁴ Si potrebbe certamente osservare che questo modello organizzativo decentrato è agli antipodi della tradizionale nomenclatura militare dell'EZLN. Gli zapatisti, dopo tutto, si presentano come un esercito e sono organizzati con un ordine militare costituito da ranghi e titoli. Ma, se osserviamo la cosa più attentamente, è evidente che, benché essi adottino una versione piuttosto tradizionale del modello della guerriglia - inclusa la tendenza verso una gerarchia militare centralizzata - nella pratica contraddicono continuamente queste gerarchie e decentrano l'autorità con eleganti inversioni espresse dalla inconfondibile ironia della loro retorica. (Gli zapatisti hanno saputo trasformare l'ironia in strategia politica.)¹⁰⁵ Il loro motto «comanda obbedendo», per citare un solo esempio, mira a rovesciare la normale relazione gerarchica interna alle organizzazioni. Le posizioni di comando ruotano, creando una sorta di vuoto di potere al centro. Marcos, il principale portavoce, la mitica icona degli zapatisti, per sottolineare la sua relativa subordinazione si autodefinisce un subcomandante. Inoltre, l'obiettivo degli zapatisti non è mai stato quello di sfidare lo stato e di rivendicare la sovranità, ma di cambiare il mondo senza dover prendere il potere.¹⁰⁶ In altre parole gli zapatisti, pur adottando tutti gli ingredienti delle strutture tradizionali, li trasformano dimostrando nel modo più chiaro possibile la natura e la direzione presa dalla transizione postmoderna delle forme organizzative.

Negli ultimi decenni del XX secolo si sono affermati, soprattutto negli Stati Uniti, numerosi movimenti - nati inizialmente sul terreno delle lotte femministe, dei gay, delle lesbiche e delle lotte antirazziste - che vengono generalmente caratterizzati come «politiche dell'identità».¹⁰⁷ Il più rilevante elemento organizzativo di questi movimenti è la loro insistenza sull'autonomia e il loro rifiuto di qualsiasi gerarchia centralizzata, dei leader e dei portavoce. Il partito, l'esercito popolare, la guerriglia appaiono ai loro occhi come altrettanti fallimenti, a causa della tendenza di queste strutture a imporre l'unità, a negare le differenze subordinandole ad altre istanze. Se non esiste

nessuna forma democratica di aggregazione politica che ci permette di far valere la nostra autonomia e di affermare le nostre differenze, allora - dicono - resteremo separati per conto nostro. L'accentuazione dei temi della democrazia organizzativa e dell'indipendenza nasce anche da un'esigenza interna alle strutture di movimento, in cui si sono verificate importanti sperimentazioni consensuali nell'ambito dei processi decisionali, nel coordinamento dei gruppi affini e così via. A questo riguardo, il risveglio dei movimenti anarchici - in particolar modo negli Stati Uniti e in Europa - è stato molto importante per il risalto che essi attribuiscono al bisogno di libertà e di organizzazione democratica.¹⁰⁸ Tutte queste esperienze di democrazia e di autonomia, anche ai livelli più locali, costituiscono un enorme patrimonio per lo sviluppo a venire dei movimenti.¹⁰⁹ Infine, i movimenti globali che si sono diffusi da Seattle a Genova e nei World Social Forum di Porto Alegre e di Bombay, animando le proteste contro la guerra, sono i migliori esempi contemporanei delle organizzazioni molecolari in rete. Uno degli elementi più sorprendenti degli eventi di Seattle nel novembre del 1999 e degli altri che li hanno seguiti è che i gruppi che abbiamo rappresentato come formazioni che esprimevano interessi differenti e persino divergenti hanno deciso di agire in comune - gli ambientalisti con i sindacalisti, gli anarchici con i gruppi religiosi, i gay e le lesbiche insieme a coloro che lottano contro il complesso industrial-carcerario. Questi gruppi non sono unificati da alcuna autorità unitaria, ma si relazionano tra di loro avvalendosi di una comunicazione reticolare. I Social Forum, i gruppi di affinità e altre forme di decisione democratica sono la base dei movimenti che agiscono insieme facendo leva su ciò che hanno in comune. È questa la ragione per cui si auto definiscono «movimento dei movimenti». La piena espressione dell'autonomia e della differenza di ognuno coincide con la potente articolazione di tutti. La democrazia definisce sia l'obiettivo dei movimenti, sia la loro costante attività. E tuttavia, la protesta dei movimenti globali, per molti aspetti, è ancora limitata. In primo luogo, benché la loro comprensione delle cose e i loro desideri siano fondamentalmente

di dimensioni globali, la loro presenza è geograficamente limitata soprattutto al Nord America e all'Europa. Inoltre, nella misura in cui resteranno movimenti di protesta, spostandosi da un meeting all'altro, saranno incapaci di trasformarsi in lotte costituenti e di articolare un'organizzazione sociale alternativa. Questi limiti potrebbero essere anche solo ostacoli temporanei, e i movimenti potrebbero trovare il modo di superarli. In ogni caso, la cosa più importante per la nostra analisi è la forma dei movimenti. Al giorno d'oggi, essi costituiscono l'esempio più evoluto del modello organizzativo reticolare.

Quest'ultimo rilievo completa la nostra genealogia delle forme moderne della resistenza e della guerra civile: prendendo le mosse dal processo che dalla dispersione delle rivolte guerrigliere e delle ribellioni conduce alla formazione di un modello generale dell'esercito popolare, siamo passati - attraverso la trasformazione della struttura militare centralizzata - a un esercito guerrigliero policentrico, per giungere infine al mutamento di questo modello policentrico in una struttura completamente reticolare. Questa è la storia che abbiamo alle spalle. Si tratta, per molti aspetti, di una storia tragica, segnata da brutali sconfitte, ma anche dalla capacità di trasmettere un'eredità straordinariamente ricca, che spinge il desiderio di liberazione nel futuro e sulla quale, nei momenti più cruciali, il desiderio di realizzarla può sicuramente contare.

Dalla genealogia delle forme della resistenza dei tempi moderni sono emersi quei tre principi guida o criteri che abbiamo citato in precedenza. Il primo principio è quello del grado di efficacia in un determinato contesto storico. Qualsiasi forma di organizzazione deve cogliere un'opportunità, un'occasione storicamente determinata dallo stato delle forze per massimizzare la propria capacità di resistere, di contestare o eventualmente di rovesciare i poteri costituiti. Il secondo principio è la necessità di una forma di organizzazione politica o militare adeguata ai modi della produzione sociale ed economica. Le forme dei movimenti evolvono in sintonia con l'evoluzione delle forme economiche. Infine, il principio più importante: la democrazia e la libertà sono i punti di riferimento che guidano lo sviluppo delle forme

organizzative della resistenza. In molti momenti storici, questi tre principi si sono trovati in conflitto tra loro; per esempio, quando la democrazia interna e l'indipendenza dei movimenti è stata sacrificata in nome della massimizzazione della loro efficacia, oppure quando l'efficacia è stata subordinata alla democrazia e all'autonomia dei movimenti. Oggi i tre principi possono finalmente coincidere. Le lotte in rete forniscono un modello di organizzazione assolutamente democratico adeguato alle forme predominanti della produzione economica e sociale e costituiscono, per questa stessa ragione, l'arma più potente nella lotta contro i poteri costituiti.¹¹⁰ Nell'ambito della rete, la legalità diviene il criterio meno importante e meno efficace per distinguere i movimenti di resistenza, e questo soprattutto se si guarda alla tradizionale separazione tra le forme di resistenza che agiscono all'interno e quelle che si pongono al di fuori della legalità. La resistenza si è battuta contro gli effetti repressivi del diritto all'interno dell'ordinamento vigente: gli scioperi, la disobbedienza civile e tante altre pratiche che contestano l'autorità politica ed economica formano il primo livello dell'insubordinazione. A un secondo livello troviamo i partiti, i sindacati e altri movimenti e corpi rappresentativi che hanno un rapporto ambivalente con l'ordine costituito, in quanto agiscono simultaneamente dentro e fuori della legalità, costituendo dei contropoteri che sfidano continuamente le autorità. A un terzo livello, al di fuori della legalità, ci sono le forme organizzate di resistenza, comprendenti gli eserciti popolari e i movimenti di guerriglia, che si propongono di destabilizzare l'ordine costituito e di aprire spazi per la creazione di una nuova società. Mentre in passato questi tre livelli della resistenza richiedevano differenti forme organizzative, oggi i movimenti in rete possono integrarle tutte simultaneamente. Inoltre, nel contesto della rete, la questione della legalità diventa sempre più evanescente. Nessuno è in grado di stabilire se, in occasione di un summit, una rete di movimenti di protesta agisce in termini legali o illegali, dato che non c'è alcuna autorità centralizzata che guida la contestazione e le azioni di protesta sono variegate e in continuo mutamento. In effetti, e questo è il punto

rilevante, le differenze più importanti tra le lotte in rete non riguardano la legalità. Il miglior criterio per distinguere i movimenti in rete è quello che fa capo ai tre principi dei quali abbiamo trattato in precedenza, e in particolare al desiderio di democrazia. Questo criterio ci permette di distinguere chiaramente i gruppi che i teorici contemporanei della controinsurrezione erroneamente confondono. I teorici della controinsurrezione in rete mettono insieme gli zapatisti, l'Intifada, il movimento globale, il narcotraffico colombiano e Al Qaeda. Queste differenti organizzazioni vengono confuse perché sembrano essere immuni nei confronti delle tradizionali tattiche controinsurrezionali. Se invece le analizziamo alla luce dei criteri che abbiamo fissato in precedenza, possiamo rilevare alcune distinzioni fondamentali. (Ci sono, senza dubbio, tante altre differenze che riguardano, per esempio, l'uso della violenza, ma nella nostra analisi ci siamo soffermati su queste.) Dal punto di vista della controinsurrezione, il cartello dei narcotrafficienti colombiani e Al Qaeda possono sembrare formazioni molecolari in rete, benché in realtà siano strutture fortemente centralizzate, dotate di una catena di comando assolutamente tradizionale. La loro organizzazione non è in alcun senso democratica. L'Intifada e il movimento zapatista, al contrario, come abbiamo visto, tendono in qualche misura ad assumere una forma reticolare senza centri di comando e con la massima autonomia di tutte le componenti. L'unico centro che possiedono è quello della resistenza al dominio e della lotta contro la povertà; o, detto in termini propositivi, la lotta per un'organizzazione democratica dei beni comuni biopolitici.

Ora possiamo tornare al problema della legittimazione che abbiamo posto in precedenza. In primo luogo, è bene premettere che, al giorno d'oggi, riproporre la questione della legittimazione, da parte del proletariato, di nuove forme di potere, o per formulare il problema in termini leggermente diversi - chiedersi in che modo la lotta di classe possa trasformarsi in una guerra sociale, oppure ancora, domandarsi come la guerra interimperialista possa costituire l'occasione per una lotta rivoluzionaria - ebbene, tutti questi interrogativi risultano vecchi, logori e per molti aspetti già

dissolti. Riteniamo che la moltitudine sia capace di articolare il problema della resistenza sociale - e la questione della legittimazione dell'uso che essa fa della violenza e del potere - in termini completamente diversi. Anche le forme più avanzate della resistenza e della guerra civile della modernità non sembrano offrire alcun elemento utile al riguardo. L'Intifada, per esempio, è una forma di lotta che comprende, almeno superficialmente, alcune potenti caratteristiche del movimento della moltitudine, come la mobilità, la flessibilità e la capacità di adattarsi e di cambiare radicalmente le proprie tattiche di fronte al mutamento delle pratiche repressive. E tuttavia, essa può solo alludere alla forma che stiamo cercando che si costituisce nel passaggio strategico che conduce il proletariato ad assumere la fisionomia della moltitudine: un corpo in rete. La forma organizzativa che stiamo cercando può dispiegare compiutamente il potere della produzione biopolitica e realizzare pienamente la promessa di una società democratica.

Ci troviamo di fronte a una specie di abisso, a un'incognita strategica. Qualsiasi parametro spaziale, temporale e politico di un processo decisionale rivoluzionario alla Lenin è stato definitivamente destabilizzato, e le strategie corrispondenti risultano completamente impraticabili. Anche il concetto di «contropotere», che è stato così decisivo nelle strategie di resistenza e nelle pratiche rivoluzionarie della fase aperta dal Sessantotto, ha perso la sua energia. Tutte le nozioni che presuppongono un'omologia tra la resistenza e il potere che ci opprime sono inservibili. Da questo punto di vista, dovremmo imparare la lezione di Pierre Clastres il quale, analizzando la natura della guerra in una prospettiva antropologica, ci invita a non guardare mai alla guerra degli oppressi nello stesso modo in cui consideriamo la guerra degli oppressori. La guerra degli oppressi, puntualizza Clastres, è un movimento costituente che si propone di difendere la società contro coloro che sono al potere. La storia dei popoli che hanno una storia, così si esprime, è una storia di lotte di classe; i popoli senza storia lottano contro lo stato. ¹¹¹ Dobbiamo cogliere la natura delle lotte di cui parla Clastres e riconoscere quale loro forma possa risultare adeguata al nostro tempo.

Dovremmo ormai sapere alcune cose che possono orientare la nostra passione per la resistenza. In primo luogo, sappiamo che attualmente la legittimazione dell'ordine globale è fondamentalmente basata sulla guerra. Resistere alla guerra, e dunque alla legittimazione dell'ordine globale, è diventato perciò un impegno etico comune. In secondo luogo, sappiamo che la produzione capitalistica e la vita (e la produzione) della moltitudine sono sempre più intimamente compenstrate, e si determinano reciprocamente. Il capitale dipende dalla moltitudine e viene continuamente messo in crisi dalla resistenza della moltitudine al suo comando e alla sua autorità. (Tema che tratteremo ampiamente nel capitolo 2.) Nel corpo a corpo tra moltitudine e Impero sul terreno della produzione biopolitica, se l'Impero scatena la guerra per legittimarsi, la moltitudine gli contrappone la democrazia come proprio fondamento politico.

Questa democrazia che si oppone alla guerra è la «democrazia assoluta». Possiamo anche definirla «esodo», nella misura in cui comporta, da parte della moltitudine, la rottura dei legami che stringono la sovranità imperiale al consenso dei subordinati. (La democrazia assoluta e l'esodo saranno i temi centrali del capitolo 3.)

Lo sciame degli intelletti

Quando una forza in rete attacca, sciama sul nemico: innumerevoli elementi attaccano indipendentemente da tutte le direzioni convergendo verso un unico punto, e quindi spariscono ritornando nel loro ambiente.¹¹² Esteriormente, l'attacco in rete ha l'apparenza di uno sciame poiché non sembra avere forma. Dato che la rete non possiede un centro da cui proverrebbero gli ordini, tutti quelli che pensano ancora nei termini dei modelli tradizionali non fanno che ripetere che la rete non può comprendere alcuna organizzazione - si tratta di banale spontaneismo e di anarchia. L'attacco in rete assomiglia agli sciame degli uccelli o degli insetti in un film horror: una moltitudine di assalitori senza un cervello

unificante, sconosciuti, invisibili, imprevedibili e inaspettati. Se però osserviamo la rete dall'interno, possiamo vedere la sua organizzazione, la sua razionalità e creatività. La rete contiene uno sciame di intelletti.

Recentemente, gli studiosi di intelligenza artificiale e dei sistemi di calcolo utilizzano il termine «sciame di intelletti» per indicare le tecniche collettive e disparate con le quali si risolvono i problemi senza disporre di un controllo centralizzato o di un modello globale.¹¹³ La ricerca più avanzata ha messo in evidenza che i limiti dei precedenti studi sull'intelligenza artificiale consistevano nell'assunto che identificava l'intelligenza con la mente individuale; ora, invece, essa sostiene che l'intelligenza è fondamentalmente sociale. Questi ricercatori, per analizzare i sistemi intelligenti costituiti da una molteplicità dispersa di elementi, ricorrono all'immagine dello sciame, ricavandola dal comportamento sociale di alcuni insetti come le formiche, le api e le termiti. Il comportamento collettivo degli insetti costituisce il punto di partenza di questa idea. Prendiamo per esempio il modo in cui, nelle regioni tropicali, le termiti costruiscono magnifiche e complicate strutture a cupola comunicando tra loro: i ricercatori ipotizzano che ogni termite segua la concentrazione di feromone secreta dallo sciame delle altre termiti.¹¹⁴ Benché nessuna termite, presa singolarmente, possieda un'intelligenza complessa, lo sciame possiede un'intelligenza di alto livello che non è regolata da alcun controllo centrale. L'intelligenza dello sciame è basata essenzialmente sulla comunicazione. I ricercatori dell'intelligenza artificiale e dei metodi di calcolo si avvalgono della comprensione del comportamento dello sciame nell'elaborazione degli algoritmi per ottimizzare i calcoli computazionali necessari per risolvere i problemi. Il ricorso all'architettura dello sciame, piuttosto che a un modello convenzionale centralizzato, permette di progettare dei computer capaci di elaborare informazioni sempre più velocemente.

Il modello dello sciame suggerito dalle società animali e sviluppato da questi ricercatori presuppone che ogni singolo elemento agente componente lo sciame sia omogeneo agli altri e

che non possieda, preso singolarmente, una grande creatività. Lo sciame delle organizzazioni politiche in rete, invece, è composto da una moltitudine di differenti elementi creativi e agenti, una differenza che rende il modello molto più complesso. I membri della moltitudine non devono diventare omogenei o rinunciare alla loro creatività per comunicare e cooperare tra loro, ma rimangono differenti per quanto riguarda il sesso, l'etnia, la sessualità e così via. Ci resta dunque da comprendere meglio il tipo di intelligenza collettiva che emerge nella comunicazione e nella cooperazione di questa variegata molteplicità.

Forse la comprensione dell'enorme potenziale contenuto in questo sciame di intelletti ci permetterà di capire sino in fondo perché Rimbaud, nel suo meraviglioso inno alla Comune di Parigi del 1871, raffigurava i comunardi come insetti. Non è certo infrequente la rappresentazione delle truppe nemiche con l'immagine degli insetti; nel racconto *La débâcle*, ricordando gli avvenimenti del 1870, Zola descrive lo «sciame nero» dei prussiani che travolge le posizioni dei francesi a Sedan come una marea di formiche «un si noir fourmillement de troupes allemandes».115 Il ricorso alla metafora degli insetti per indicare lo sciamare dei nemici serve, allo stesso tempo, per sottolineare l'inevitabilità della sconfitta pur ribadendo l'inferiorità del nemico: non si tratta che di insetti senza cervello. Rimbaud riprende questo cliché, ma ne rovescia il senso, cantando le lodi dello sciame. Nella sua poesia, i comunardi che difendono la Parigi rivoluzionaria brulicano attraverso la città come formiche *ffourmillerj*, e le barricate sono animate da una vivacità e da un'attività incessanti simili a quelle dei formicai *ffourmilières*. Perché mai Rimbaud ha descritto i comunardi, che pure ama e ammira, come uno sciame di formiche? Se consideriamo la cosa più attentamente ci accorgiamo che tutte le poesie di Rimbaud sono ricche di richiami agli insetti, e soprattutto ai loro suoni: ronzare, sciamare, brulicare *fbourdonner*, *grouillera* il «verso-insetto»: con questa espressione uno studioso di Rimbaud ha caratterizzato la sua poesia, la «musica dello sciame».116 Il risveglio e la reinvenzione dei sensi in un corpo giovane - il centro di gravità della poesia di Rimbaud - si manifestano nel ronzio e

nello sciamare della carne. Anticipata dai comunardi e dalla poesia di Rimbaud, è nata una nuova specie di intelligenza, un'intelligenza collettiva, uno sciame di intelletti.

Dal biopotere al

la produzione biopolitica

La genealogia della resistenza che abbiamo sin qui articolato dagli eserciti popolari alle bande guerrigliere sino ai movimenti in rete - può sembrare troppo meccanica e lineare. Non vogliamo dare l'impressione di ritenere che le forme della resistenza si sviluppino seguendo il filo di una sorta di evoluzione naturale, oppure che seguano la falsariga di una marcia inarrestabile verso la democrazia assoluta. Al contrario, questi processi storici non sono in nessun modo predeterminati o spinti in avanti da uno scopo finale e ideale della storia. La storia si muove in termini aleatori e contraddittori, ed è continuamente soggetta al caso e agli accidenti. I momenti di lotta e di resistenza appaiono in modi imprevedibili e imprevisti.

Dobbiamo peraltro aggiungere che la genealogia delle resistenze, così come l'abbiamo precedentemente presentata - e cioè esclusivamente come articolazione e successione di forme - non è ovviamente sufficiente. Le differenze formali tra gli eserciti centralizzati, le bande della guerriglia e le lotte molecolari in rete ci forniscono un criterio per distinguere e per valutare i movimenti di resistenza, ma questo criterio non è l'unico né il più importante. Le differenze formali tra i movimenti globali e la rete terroristica, o tra gli zapatisti e il giro dei narcotrafficienti, colgono solo un frammento delle reali differenze. Non dobbiamo prestare attenzione soltanto alle forme dei movimenti, ma soprattutto a quello che fanno. Il semplice fatto che un movimento abbia un'organizzazione reticolare o a sciame non garantisce che abbia anche un carattere pacifista e democratico. Il superamento delle questioni formali ci permette inoltre di decifrare le ambiguità dei movimenti e delle forme di resistenza nazionaliste e religiose. La resistenza dei movimenti religiosi e nazionalisti è spesso

organizzata in senso centralista e verticista ed è sostenuta da un forte sentimento identitario: questi non sono tuttavia motivi sufficienti per definirli reazionari e anacronistici. La democrazia non riguarda soltanto le strutture formali e le relazioni, ma anche il contesto sociale, le interazioni e il modo in cui queste si producono.

Anche il parallelismo che abbiamo articolato tra l'evoluzione delle tipologie della resistenza e i modi di produzione economica è ancora troppo astratto. L'attenzione esclusiva all'aspetto formale della corrispondenza può far pensare che l'innovazione tecnologica costituisca il motore principale del mutamento sociale. Occorre perciò prestare maggiore attenzione al contenuto di quello che si produce, a come lo si produce e a chi lo produce. Se cioè analizziamo la produzione dall'interno, e osserviamo con attenzione le condizioni del lavoro e le basi dello sfruttamento, saremo in grado di comprendere in che modo le resistenze emergano nel lavoro e come mutino in sintonia con le sue trasformazioni e con i rapporti di produzione. Questa prospettiva ci permetterà di cogliere una connessione assai più sostanziale tra produzione e resistenze.

Dopo aver parlato così a lungo della guerra, nel prossimo capitolo ritorneremo alla produzione, per esaminare la natura e le scissioni intrinseche all'economia globale contemporanea. Non si tratterà, in senso stretto, di un'analisi economica: ci accorgeremo infatti rapidamente che, al giorno d'oggi, la produzione economica è al contempo produzione culturale e politica. Vedremo che le forme predominanti della produzione economica creano «beni immateriali» come le idee, le conoscenze, le forme di comunicazione e le relazioni. Nel lavoro immateriale, la produzione travolge i limiti dell'economia tradizionalmente intesa e investe direttamente la cultura, la società e la politica. L'oggetto della produzione non sono più soltanto beni materiali, bensì relazioni e forme di vita. Chiameremo questo genere di produzione «produzione biopolitica», per indicare il livello di generalità dei suoi prodotti e il modo in cui coinvolge direttamente la totalità della vita sociale.

Prima abbiamo menzionato il termine «biopotere» per spiegare in che misura l'attuale stato di guerra non solo faccia pesare su di noi la minaccia della morte, ma comandi la nostra vita dominando la produzione e la riproduzione di tutti gli aspetti del sociale. Adesso è tempo di passare dal biopotere alla produzione biopolitica. Entrambi coinvolgono direttamente la totalità della vita sociale - da cui la condivisione del prefisso «bio» - ma lo fanno in modi completamente opposti. Il biopotere sovrasta la società, la trascende e impone il proprio ordine come un'autorità sovrana. La produzione biopolitica, al contrario, è immanente al sociale, anima le interazioni e la totalità del sociale con la cooperazione tra le forme del lavoro. La produzione biopolitica ci fornirà il contenuto della nostra ricerca sulla democrazia, che sino a questo punto è rimasta ancora troppo formale. Infine, essa ci svelerà la base sociale sulla quale oggi può essere avviato il progetto della moltitudine.

2.

MOLTITUDINE

L'azione politica che oggi si propone la trasformazione e la liberazione può essere condotta esclusivamente sul fondamento della moltitudine. Per comprendere il concetto di moltitudine nella sua accezione concettuale più astratta e generale occorre in primo luogo contrapporre all'idea di popolo.¹ Il popolo è uno: mentre la popolazione è costituita da individui differenti e da diverse classi, il popolo sintetizza o riduce le differenze sociali a un'unica identità. La moltitudine, al contrario, non può essere unificata, resta plurale e molteplice. Questa è la ragione per cui, secondo l'indirizzo predominante del pensiero politico, è il popolo - e non la moltitudine - a esercitare la sovranità. La moltitudine è composta da un complesso di singolarità, ove per singolarità intendiamo soggetti sociali le cui differenze non possono essere ridotte ad alcuna identità: differenze che restano differenti. Le componenti del popolo sono di per sé indifferenti nei riguardi della loro unità: confluiscono in un'unità negando o mettendo da parte le loro differenze. Le singolarità plurali della moltitudine si contrappongono punto per punto all'unità indifferenziata del popolo.

Ma la moltitudine, benché molteplice, non è un'entità frammentata, non è anarchica né incoerente. Il concetto di moltitudine è antitetico anche nei confronti di una serie di nozioni che designano le collettività plurali, come la folla, le masse e la plebe. Dato che i differenti individui o gruppi che formano la folla non sono legati da una qualche forma di coerenza e non condividono nessun elemento comune, la collezione delle differenze da cui essa è costituita appare come qualcosa di inerte o come un mero aggregato indifferente. I componenti delle masse, della plebe e della folla non sono singolarità, e ciò emerge chiaramente osservando come le loro differenze interne vengano

facilmente assorbite nell'indifferenza dell'intero. Inoltre, questi soggetti sociali sono fondamentalmente passivi - non possono cioè mai agire autonomamente - e dunque devono essere guidati in qualche modo. La folla, la plebe e la massa possono produrre effetti sociali- spesso orribilmente distruttivi - ma non possono agire accordandosi di loro iniziativa, e questa è la ragione per la quale sono così facilmente manipolabili dall'esterno. Il termine moltitudine, al contrario, designa un soggetto sociale attivo che agisce sulla base di ciò che le singolarità hanno in comune. La moltitudine è intrinsecamente differente, un soggetto sociale molteplice, la cui costituzione e le cui azioni non sono deducibili da alcuna unità o identità (più o meno indifferente), ma da quello che i soggetti che la compongono hanno in comune.

Questa prima definizione concettuale della moltitudine costituisce una sfida per l'intera tradizione della sovranità. Come discuteremo nel capitolo 3, uno dei paradigmi più ricorrenti della filosofia politica occidentale è il governo di uno solo, indipendentemente dal fatto che l'uno sia il re, il partito, il popolo o l'individuo: i soggetti sociali che non possono essere assunti sotto questa unità - e che per questo rimangono molteplici - non possono avere il potere e hanno quindi bisogno di qualcuno che li governi. In tal senso, qualsiasi potere sovrano si struttura necessariamente come un corpo politico con una testa al comando, le membra che obbediscono e gli organi che agiscono di concerto per eseguire gli ordini. Il concetto di moltitudine sfida questo luogo comune della sovranità. Malgrado resti molteplice e intrinsecamente differente, la moltitudine è in grado di agire in comune e di autogovernarsi. Invece di un corpo politico, con uno solo che comanda e gli altri che obbediscono, la moltitudine è carne vivente che si autogoverna. Questa definizione suscita ovviamente numerosi problemi sia concettuali sia d'ordine pratico che discuteremo a lungo nel corso di questo e del prossimo capitolo; tuttavia, sin da questo momento, deve essere chiaro che la sfida della moltitudine è la sfida stessa della democrazia. La moltitudine è l'unico soggetto sociale capace di realizzare la democrazia, e cioè il potere di tutti esercitato da tutti. La posta in gioco è davvero molto alta.

In questo capitolo articoleremo il concetto di moltitudine muovendoci principalmente in una prospettiva socioeconomica. La moltitudine è un concetto che riguarda anche le differenze etniche, i generi e le differenze sessuali. L'attenzione che presteremo alla questione economica delle classi deve essere intesa, almeno in parte, come un risarcimento per lo scarso rilievo che il problema ha avuto nei tempi recenti rispetto ad altri criteri della differenziazione sociale e del potere. Come vedremo più avanti, le forme contemporanee della produzione che definiamo biopolitica non sono limitate ai fattori economici, bensì tendono a coinvolgere tutti gli aspetti della vita sociale, inclusi la comunicazione, gli affetti e il sapere. È altresì necessario puntualizzare sin dall'inizio che qualcosa di analogo al concetto di moltitudine è stato per lungo tempo appannaggio delle grandi correnti della politica femminista e antirazzista. Quando affermiamo di desiderare un mondo senza differenze etniche o di genere, un mondo in cui l'etnia o il genere non hanno alcuna importanza - in cui cioè non determinano le gerarchie di potere - un mondo in cui le differenze possono esprimersi liberamente, questo desiderio è un desiderio della moltitudine. Per fare in modo che le singolarità che costituiscono la moltitudine possano liberarsi degli aspetti più distruttivi, limitativi e negativi della differenza e possano trasformare queste ultime (le differenze di genere e della sessualità, le diversità etniche, ecc.) nei fondamenti della nostra forza, occorre trasformare il mondo radicalmente.² Da un punto di vista socioeconomico, la moltitudine è il soggetto generale e comune del lavoro, la carne della produzione postmoderna e, allo stesso tempo, l'oggetto che il capitale collettivo cerca di trasformare nel corpo del suo sviluppo globale. Il capitale cerca di ridurre la moltitudine a un'unità organica, allo stesso modo dello stato che cerca di mutarla in un popolo. Questi sono i punti chiave in cui, con le lotte del lavoro, inizia a emergere l'autentica figura biopolitica della moltitudine. Quando la carne della moltitudine è imprigionata e poi trasformata nel corpo del capitale globale, essa si ritrova dentro e, al contempo, contro i processi della globalizzazione capitalistica. La produzione biopolitica della moltitudine tende perciò a mobilitare quello che

condivide e che produce in comune contro il potere imperiale del capitale globale. Col tempo, e cioè con lo sviluppo della sua figura produttiva fondata sul comune, la moltitudine può attraversare l'Impero per giungere a esprimersi autonomamente e ad autogovernarsi.

In questa prospettiva dovremmo riconoscere fin dal principio l'estensione del dominio del capitale. Il capitale non si limita più a comandare singole e limitate aree del sociale; nella misura in cui il comando impersonale del capitale si estende attraverso la società ben al di là dei muri della fabbrica e, da un punto di vista geografico, abbraccia il globo, esso tende a diventare un «non-luogo»: in altri termini, il capitale diviene unilaterale. Così come il capitale non ha più un fuori, nemmeno le logiche del biopotere che abbiamo analizzato precedentemente hanno un fuori che le delimiti: questo parallelismo non è casuale, dato che il capitale e il biopotere procedono in strettissima relazione. I luoghi dello sfruttamento sono però sempre determinati e concreti, per questo dovremo analizzare lo sfruttamento a partire dalla specificità delle sue localizzazioni e delle forme in cui è organizzato. Potremo così articolare una topologia delle diverse figure dello sfruttamento del lavoro e una topografia della sua distribuzione spaziale globale. Questa analisi è indispensabile poiché è nel luogo dello sfruttamento che si radicano gli atti del rifiuto e dell'esodo, le resistenze e le lotte; questa stessa analisi ci condurrà poi alla critica dell'economia politica della globalizzazione fondata sulle resistenze alla formazione del corpo del capitale globale e sui potenziali liberatori dei poteri comuni condivisi dalla moltitudine globale.

2.1

CLASSI PERICOLOSE

L'errore fondamentale di Stalin è stata la sua diffidenza verso i contadini.

Mao Tze-tung

Noi siamo i poveri!

Slogan di protesta in Sud Africa

Il divenire comune del lavoro

La moltitudine è concetto di classe. Le teorie economiche sulla classe sono solitamente costrette a scegliere tra l'unità e la pluralità. Il polo dell'unità viene generalmente associato a Marx e alla sua tesi secondo la quale, nella società capitalistica, c'è una tendenza alla semplificazione delle categorie di classe, la quale fa sì che tutte le forme del lavoro tendano ad aggregarsi costituendo un unico soggetto -il proletariato - in lotta contro il capitale. Il polo del pluralismo è appannaggio delle argomentazioni dei liberali, i quali insistono sulla molteplicità delle classi sociali. Entrambe le prospettive sono vere. È cioè indubitabilmente vero che la società capitalistica è caratterizzata dalla divisione tra il capitale e il lavoro - ossia, tra coloro che dispongono della proprietà dei mezzi di produzione e quelli che non ne dispongono - ed è altrettanto vero che le condizioni di lavoro e di vita di coloro che sono privi di proprietà tendono ad assumere caratteristiche comuni. Ma è anche vero che nella società contemporanea c'è un numero indefinito di classi, le quali non sono caratterizzate esclusivamente da differenze economiche, ma da fattori etnici, geografici, di genere, dalla

sessualità e così via. Il fatto che, indipendentemente dalla loro apparente opposizione, entrambe le posizioni siano vere conferma che non sono in alternativa.³ La scelta tra l'unità e la pluralità presuppone una considerazione delle classi come meri concetti empirici e non tiene conto che le classi si definiscono soprattutto da un punto di vista politico.

La classe è determinata dalla lotta di classe. Ci sono naturalmente una serie potenzialmente infinita di ragioni per raggruppare gli individui in un modo piuttosto che in un altro - il colore dei capelli, il gruppo sanguigno e così via - ma le classi che veramente contano sono definite dalle linee della lotta collettiva. A questo proposito, il concetto di razza è un concetto politico tanto quanto quello di classe economica: né l'etnia, né il colore della pelle determinano la razza, ma solo la lotta politica di una collettività. Alcuni sostengono che la razza è sempre creata dall'oppressione razziale, come per esempio Jean-Paul Sartre, il quale diceva che era stato l'antisemitismo a produrre l'ebreo. Questa logica deve essere però radicalizzata: le razze si formano nella resistenza collettiva all'oppressione razziale. Anche la classe in senso economico si forma allo stesso modo, e cioè attraverso atti di resistenza collettiva. Un'indagine sulle classi economiche - come la ricerca sull'origine delle razze - non deve quindi prendere le mosse da un catalogo di mere differenze empiriche, bensì dalle linee della resistenza collettiva al potere. Quello di «classe» è un concetto politico: una classe è e non può che essere una collettività che lotta in comune.

La classe è un concetto politico anche perché una teoria delle classi non può limitarsi a riflettere le linee attuali della lotta di classe, bensì deve prefigurarne altre che si potranno dispiegare nel futuro. A questo riguardo, il compito di una teoria delle classi è quello di identificare le attuali condizioni di potenziali lotte collettive e di articularle nei termini di un progetto politico. La classe è fondamentalmente un dispositivo politico costituente, un progetto. Questo è il modo più corretto di interpretare la tesi di Marx sul modello binario delle strutture di classe nella società capitalistica. In questo caso, la rilevazione empirica non riguarda il

fatto che la società è già caratterizzata da un'unica classe di operai in lotta contro un'unica classe capitalistica. Nei suoi scritti storici, per esempio, Marx analizza separatamente numerose classi sia di capitalisti sia di lavoratori. La rilevazione empirica della teoria marxiana delle classi concerne piuttosto la ricognizione delle condizioni storicamente determinate che rendono possibile la formazione di una classe di lavoratori, ed è parte di una proposta politica che mira all'unificazione delle lotte del lavoro da parte del proletariato in quanto classe. Questo progetto politico è ciò che fondamentalmente divide la concezione binaria delle classi sviluppata da Marx dai modelli liberali del pluralismo delle classi.

Attualmente, le distinzioni abituali tra lotte politiche ed economiche sono diventate degli ostacoli per comprendere le relazioni di classe. La classe è davvero un concetto biopolitico, ossia politico e, al contempo, economico.⁴ Aprire alla dimensione biopolitica significa inoltre che la nostra comprensione del lavoro non può limitarsi al solo lavoro salariato, ma deve riferirsi a tutto lo spettro delle capacità creative dell'uomo. I poveri, come vedremo, non si trovano ai margini di questa concezione di classe, ma ne occupano il centro.

Il concetto di moltitudine intende dunque dimostrare, in primo luogo, che una teoria economica delle classi non deve per forza essere unitaria o pluralista. La moltitudine è una molteplicità irriducibile: non è mai possibile appiattare le singole differenze sociali che la costituiscono su qualche identità, unità, uniformità o indifferenza. La moltitudine non è però una molteplicità dispersa o frammentata, anche se è vero che nella società postmoderna le vecchie identità si sono in gran parte dissolte. In questo capitolo ci occuperemo, per esempio, del modo in cui, nei paesi più ricchi, le identità compatte degli operai di fabbrica sono state minate con l'avvento dei contratti a termine e con la mobilità forzata delle nuove forme del lavoro; del modo in cui le migrazioni hanno pesantemente messo in discussione le nozioni più tradizionali dell'identità nazionale; del modo in cui sono mutate la struttura e l'identità della famiglia, e così via. La disgregazione delle identità non impedisce però alle singolarità di agire in comune. Questa è

peraltro la definizione della moltitudine da cui siamo partiti: singolarità che agiscono in comune. La chiave di questa definizione è che non esiste alcuna contraddizione reale o concettuale tra singolarità e comunanza.

In secondo luogo, con il concetto di moltitudine intendiamo riproporre il progetto politico marxiano della lotta di classe. Da questo punto di vista, la moltitudine non è riducibile all'esistenza empirica della classe, ma è fondata sulle sue condizioni di possibilità. L'interrogativo che occorre porsi non è quindi tanto «Che cos'è la moltitudine?», quanto piuttosto «Che cosa può diventare la moltitudine?». Questo progetto politico deve certamente giustificarsi con un'analisi empirica delle condizioni comuni di coloro che possono divenire la moltitudine. Condizioni comuni, naturalmente, non significano indifferenza o identità, ma che nessun genere di differenza può dividere la moltitudine. Significano, in altre parole, che gli innumerevoli e specifici generi di lavoro, forme di vita e localizzazioni geografiche che peraltro continueranno necessariamente a sussistere - non impediscono la comunicazione e la cooperazione richieste da un progetto politico comune. Questo progetto politico comune ha molte analogie con quello di una serie di poeti filosofi del XIX secolo, da Hölderlin a Leopardi sino a Rimbaud, i quali ripresero l'idea della lotta dell'uomo contro la natura e la trasformarono in una ragione di solidarietà per tutti coloro che sono in rivolta contro lo sfruttamento. (La loro situazione, tra la crisi dell'Illuminismo e l'affermazione del pensiero rivoluzionario, non è poi tanto diversa dalla nostra.) Dalla lotta contro i limiti, contro la scarsità e la crudeltà della natura al surplus e all'abbondanza creati dalla produttività umana: questa è la base materiale del progetto autenticamente comune profeticamente invocato da questi poeti filosofi.⁵ Un primo approccio consiste nel considerare la moltitudine come formata da tutti coloro che lavorano sotto il comando del capitale e dunque, almeno in potenza, come la classe di tutti coloro che rifiutano il comando del capitale. Da questo punto di vista, il concetto di moltitudine è molto diverso da quello di classe operaia, così come veniva utilizzato nel XIX e XX secolo.

La classe operaia è un concetto fondamentalmente ristretto, che presuppone una serie di esclusioni. Nella sua accezione più specifica, la classe operaia si riferisce solo ai lavoratori dell'industria, a esclusione di tutte le altre classi lavoratrici; in quella più ampia, la classe operaia indica i lavoratori salariati, e dunque esclude tutte le classi che non percepiscono un salario. L'esclusione dalla classe operaia delle altre forme del lavoro è fondata sulla convinzione che vi siano differenze sostanziali, per esempio, tra il lavoro del maschio adulto e l'attività riproduttiva della donna, tra il lavoro industriale e quello contadino, tra gli occupati e i disoccupati, e infine tra chi lavora e i poveri. La classe operaia, concettualizzata come classe produttiva sotto il comando diretto del capitale, è l'unico soggetto che può lottare efficacemente contro il capitale; le altre classi degli sfruttati possono anche lottare contro il capitale, ma sempre sotto la direzione della classe operaia. Che questo assunto sia stato vero o meno in passato, resta il fatto che il concetto di moltitudine viene a negarlo radicalmente. Il concetto di moltitudine è incompatibile con qualsiasi priorità politica tra le forme del lavoro: oggi tutte le forme del lavoro sono socialmente produttive, poiché producono in comune e condividono un potenziale comune per resistere al dominio del capitale. Tutte le forme del lavoro possiedono un'uguale opportunità di resistenza. Questo non vuol dire che la classe operaia industriale abbia perso importanza, bensì che essa non possiede alcun privilegio politico nei confronti delle altre classi lavoratrici interne alla moltitudine. A differenza delle esclusioni prodotte dal concetto di classe operaia, la moltitudine è un concetto aperto ed espansivo. La moltitudine fa sì che il concetto di proletariato guadagni la sua definizione più piena, comprendendo tutti coloro che lavorano e producono sotto il comando del capitale. Per verificare questo concetto di moltitudine insieme al suo progetto politico sarà necessario rilevare l'obsolescenza delle differenze che dividevano il lavoro: occorrerà, in altre parole, certificare l'esistenza delle condizioni che permettono a vari tipi di lavoro di comunicare, di cooperare e di diventare comuni.

Prima di soffermarci sulle figure del lavoro tradizionalmente

escluse dalla centralità della classe operaia dovremo prendere brevemente in considerazione le linee principali lungo le quali si è consumata la trasformazione della classe operaia stessa, in particolar modo per quanto riguarda il suo ruolo egemonico dal punto di vista economico. Benché in ogni sistema economico convivano differenti forme del lavoro, c'è tuttavia sempre una figura del lavoro che esercita la sua egemonia sulle altre. Questa figura egemonica è come un vortice che trasforma gradualmente le altre figure sino a che assimilano le sue caratteristiche principali. La figura egemonica non è dominante da un punto di vista semplicemente quantitativo, ma lo è per il potere con cui trasforma le altre forme del lavoro. Egemonia significa dunque soprattutto tendenza.

Nel XIX e XX secolo, il lavoro industriale esercitava la propria egemonia sull'economia globale, anche se era in minoranza dal punto di vista quantitativo rispetto ad altri settori produttivi, come l'agricoltura.⁶ L'egemonia dell'industria aveva attratto le altre forme del lavoro nel suo vortice: l'agricoltura, il settore minerario e la stessa società nel suo complesso furono costretti a industrializzarsi. Le attività meccaniche, insieme ai ritmi di vita del lavoro industriale, con le sue uniformi giornate lavorative, trasformarono gradualmente tutte le istituzioni sociali compresa la famiglia, la scuola e le forze armate. Le attività lavorative che venivano trasformate - come per esempio l'agricoltura che venne meccanizzata - benché fondamentalmente differenti dall'industria, via via ne assimilavano tutti i fattori. Questo è l'aspetto del processo che ci interessa maggiormente: per quanto le forme concrete del lavoro rimangano differenti, esse tuttavia tendono ad accumulare un numero crescente di elementi in comune. Negli ultimi decenni del XX secolo, il lavoro industriale ha perso la sua egemonia e al suo posto è emerso il «lavoro immateriale», un lavoro che crea prodotti immateriali come la conoscenza, l'informazione, la comunicazione o ancora, una relazione, una risposta emotiva.⁷¹ termini convenzionali come servizi o lavoro intellettuale e cognitivo si riferiscono ad altrettanti aspetti del lavoro immateriale, ma nessuno di essi ne coglie la generalità. Un primo approccio ci

suggerisce di mettere in evidenza due forme principali del lavoro immateriale. La prima riguarda gli aspetti prettamente linguistici e intellettuali del lavoro, come la risoluzione di problemi, i compiti di natura simbolica e analitica e le questioni linguistiche.⁸ Questo genere di lavoro immateriale è produttivo di idee, simboli, codici, testi, figure linguistiche, immagini e prodotti analoghi. L'altra forma del lavoro immateriale potrebbe essere definita «lavoro affettivo». A differenza delle emozioni, che sono di natura soprattutto mentale, gli affetti coinvolgono nella stessa misura il corpo e la mente: gli affetti, come per esempio la gioia e la tristezza, sono rivelativi della situazione attuale dell'esistenza nella totalità dell'organismo, e perciò esprimono un determinato stato sia del corpo sia della mente.⁹ Il lavoro affettivo è dunque un lavoro che produce e modifica degli affetti come l'essere a proprio agio, il benessere, la soddisfazione, l'eccitazione e, più in generale, la passione. Il lavoro affettivo costituisce una parte fondamentale di molte attività, come per esempio l'assistenza legale e di volo, o i servizi di ristorazione (servire con un sorriso!). Un indicatore della crescente importanza del lavoro affettivo, soprattutto nei paesi più ricchi, è la tendenza da parte dei datori di lavoro a selezionare la forza lavoro in base all'educazione, al carattere e alle attitudini relazionali, considerate come le principali capacità che i lavoratori devono possedere.¹⁰ Un lavoratore che possiede buone attitudini e capacità di relazione sociale: questa è la formula con la quale si caratterizza normalmente un addetto al lavoro affettivo.

Molti tipi di lavoro riconducibili al lavoro immateriale abbinano queste due forme. La comunicazione, per esempio, è sicuramente un'operazione di natura linguistica e intellettuale, che però implica inevitabilmente una componente affettiva ogniqualvolta si tratta di instaurare una relazione comunicativa. È ovvio che il giornalismo e i media non si limitano a riportare delle informazioni, ma devono soprattutto trattare le notizie in modo tale da renderle attraenti, eccitanti e desiderabili: i media creano affetti e forme di vita.¹¹ Tutte le forme di comunicazione combinano la produzione di simboli, di linguaggio e di informazioni con la produzione di affetti. Inoltre, il lavoro

immateriale è quasi sempre congiunto con forme di lavoro materiale: i lavoratori della sanità, per esempio, esercitano attività affettive, cognitive e linguistiche insieme a pratiche assolutamente materiali, come la pulizia delle padelle e il cambio delle fasciature.

Tutto il lavoro immateriale, è bene sottolinearlo, è anche lavoro materiale: coinvolge i nostri cervelli e i nostri corpi, come ogni altro lavoro. Sono i suoi prodotti a essere immateriali. In tal senso, il termine «lavoro immateriale» è fortemente ambiguo. Sarebbe dunque meglio definire la nuova forma egemone del lavoro come «lavoro biopolitico», e cioè un lavoro che non produce soltanto beni materiali, ma anche relazioni e, in ultima analisi, la vita stessa. Il termine «biopolitico» è perciò indicativo del fatto che le distinzioni abituali tra l'economico, il politico, il sociale e il culturale stanno definitivamente sfumando. Anche la biopolitica, però, implica un notevole livello di complessità concettuale e quindi, malgrado le sue ambiguità, la nozione di lavoro immateriale - che sembra essere di più immediata comprensione - ci facilita nel nostro compito in quanto è chiaramente indicativa della tendenza generale che caratterizza le trasformazioni economiche in atto.

La tesi secondo la quale il lavoro immateriale sta assumendo una posizione preminente non comporta che, nel mondo, la maggior parte dei lavoratori stia attualmente producendo beni immateriali. Al contrario, il lavoro agricolo, come è accaduto per secoli, è ancora predominante in termini assoluti, così come il lavoro industriale, a livello globale, non è diminuito da un punto di vista quantitativo. Nel quadro del lavoro globale, il lavoro immateriale è ancora minoritario ed è concentrato soprattutto in alcune tra le aree economicamente dominanti del mondo. La nostra tesi è che il lavoro immateriale è predominante in termini qualitativi, e ha imposto una tendenza alle altre forme del lavoro e alla società nel suo complesso. Il lavoro immateriale occupa attualmente la stessa posizione che il lavoro industriale occupava centocinquanta anni fa, quando quest'ultimo, benché rappresentasse una frazione tutto sommato ridotta della produzione generale e fosse concentrato in una piccola area del mondo, esercitava già la sua egemonia su tutti gli altri modi di

produzione. Come in quella fase tutte le forme del lavoro e la società in quanto tale dovettero industrializzarsi, così anche oggi sia il lavoro sia la società devono informatizzarsi, devono diventare intelligenti, comunicativi e affettivi.

Sotto certi aspetti, la condizione delle classi subalterne nell'epoca del dominio della grande industria ci offre un criterio per comprendere le principali caratteristiche della preminenza del lavoro immateriale. Da un lato, gli agricoltori hanno sempre fatto uso del sapere, dell'intelligenza e dell'innovazione, e cioè dei fattori specifici del lavoro immateriale. Malgrado il lavoro in agricoltura sia ancora estremamente faticoso dal punto di vista fisico - la terra è sempre bassa, come possono confermare tutti coloro che hanno lavorato nei campi - questo tuttavia non toglie che l'agricoltura sia anche una scienza. Qualsiasi agricoltore è anche un chimico che sa abbinare i differenti tipi di suolo con le colture più appropriate, che sa trasformare i frutti della vite e il latte rispettivamente in vino e formaggio; ma è anche un genetista che sa selezionare le sementi per migliorare le varietà delle piante; e infine è anche un meteorologo che sa osservare i cieli. L'agricoltore conosce i ritmi della terra su cui lavora. L'esatta determinazione del momento in cui seminare o raccogliere ha sempre richiesto calcoli complessi. Nel lavoro dei contadini non c'è nulla di spontaneo o di immediatamente intuitivo; esso non consiste in una pedissequa ripetizione del passato, ma nella capacità di prendere decisioni che, facendo assegnamento sulle conoscenze acquisite, mettono queste ultime in relazione con le condizioni presenti, rinnovandole costantemente mediante l'intelligenza e la sperimentazione. (Molti contadini devono saper fare anche gli analisti finanziari, devono cioè sapere leggere le continue fluttuazioni dei mercati per vendere i loro prodotti al momento giusto.) Questo tipo di scienza aperta, che contraddistingue l'agricoltura e che si sintonizza con gli imprevedibili mutamenti della natura, è assai più simile al tipo di conoscenza caratteristica del lavoro immateriale che alle scienze meccanicistiche della grande industria.

Anche un altro genere di lavoro subordinato all'egemonia della grande industria, tradizionalmente definito «lavoro

femminile» o lavoro domestico, comprende sia una scienza altrettanto aperta e strettamente correlata alla natura, sia una produzione di affetti che, come si è visto, sono fondamentali per il lavoro immateriale. Le studiose femministe hanno descritto questo lavoro affettivo avvalendosi di termini come sfera delle premure, dimensione materna, pratica della cura.¹² Anche il lavoro domestico prevede, accanto ad alcuni compiti materiali ripetitivi come pulire e cucinare, la produzione di affetti e relazioni, forme di comunicazione e di cooperazione tra i bambini, sia nell'ambito della famiglia sia nell'ambito di comunità più vaste. Il lavoro affettivo è una produzione biopolitica in quanto anima direttamente le relazioni sociali e le forme di vita.

Il lavoro affettivo valorizzato dal femminismo, insieme al sapere e all'intelligenza peculiari dell'agricoltura, costituiscono due esempi per comprendere le caratteristiche del paradigma immateriale. Questo però non significa che la condizione dei contadini o delle donne sia migliorata sotto l'egemonia del lavoro immateriale. Da una parte, malgrado tutta la loro intelligenza e tutto il sapere di cui dispongono, nell'economia globale, i contadini continuano a essere legati alla terra e a patire forme di sfruttamento persino più brutali che in passato, come vedremo meglio tra poco. D'altro canto, il lavoro affettivo che caratterizza un gran numero di funzioni produttive interne al lavoro immateriale è ancora sostenuto in massima parte dal lavoro femminile in condizioni di subordinazione. In linea generale, i lavori che comprendono molte componenti affettive sono costituiti per lo più da attività femminili penalizzate da bassi salari e da scarso potere. Le donne che lavorano, per esempio, negli studi legali e nei settori sociosanitario e assistenziale non devono soltanto investire le loro capacità affettive nella costruzione delle relazioni con clienti e pazienti e nella gestione delle dinamiche interne ai luoghi di lavoro, ma sono anche chiamate a sostenere psicologicamente i superiori e i datori di lavoro, per lo più medici e avvocati di sesso maschile. (Gli scioperi e le manifestazioni delle infermiere che si sono svolti in Francia negli anni Novanta illustrano perfettamente in che misura la differenza di genere costituisca molto spesso la base dello

sfruttamento del lavoro materiale e affettivo.)¹³ Infine, occorre aggiungere che, nel momento in cui la produzione di affetti diventa un lavoro salariato, essa si traduce immediatamente in una esperienza che può essere vissuta come estremamente alienante: si tratta di vendere la propria capacità di creare relazioni umane, dunque qualcosa di assolutamente intimo, in funzione della domanda dei clienti e delle esigenze dei capi.¹⁴ Quello di alienazione è sempre stato un concetto inadeguato per comprendere lo sfruttamento degli operai di fabbrica, ma in questo caso, e cioè rispetto ad ambiti che molti ancora si ostinano a non considerare lavori - il lavoro affettivo, così come la produzione di sapere e di simboli -, il concetto di alienazione ci fornisce un efficace criterio concettuale per capire che cos'è lo sfruttamento.

Di sicuro c'è che l'egemonia del lavoro immateriale non ha trasformato il lavoro in un'esperienza piacevole o gratificante, non ha comportato nessun alleggerimento della gerarchia e del comando nei luoghi di lavoro, né ha attenuato la polarizzazione del mercato del lavoro. La nostra nozione di lavoro immateriale non va cioè confusa con le utopie, fiorite negli anni Novanta, intorno alla «new economy», in cui si sognava che con l'innovazione tecnologica, grazie alla globalizzazione e in virtù della crescita dei mercati azionari, il lavoro sarebbe diventato interessante e gratificante, che la ricchezza si sarebbe democratizzata e che le recessioni sarebbero diventate un pallido ricordo del passato.¹⁵ Il predominio del lavoro immateriale tende però a cambiare le condizioni di lavoro. Prendiamo, per esempio, la trasformazione della giornata lavorativa nell'ambito del paradigma immateriale, e cioè il crescente assottigliarsi della distinzione tra tempo di lavoro e tempo libero. Sotto il paradigma industriale gli operai producevano quasi esclusivamente durante il tempo passato in fabbrica. Quando, però, durante la produzione si è chiamati a risolvere problemi, a elaborare idee e imbastire relazioni, il tempo di lavoro tende a sovrapporsi a tutto il tempo di vita. Le idee e le immagini non vengono in mente solo quando si è in ufficio, ma anche sotto la doccia o nei sogni. Le caratteristiche peculiari dell'agricoltura e del lavoro domestico ci vengono ancora una volta in aiuto per

comprendere questo mutamento. Il lavoro agricolo non è regolato dal ritmo dell'orologio: quando è necessario, la giornata lavorativa si svolge dall'alba sino al tramonto. L'organizzazione del lavoro domestico delle donne - lavoro che tende a sovrapporsi completamente alla vita - ci mostra in modo ancor più chiaro il venir meno delle divisioni della giornata lavorativa.

Alcuni economisti utilizzano i termini fordismo e postfordismo per indicare il passaggio da un'economia caratterizzata dall'occupazione a tempo pieno e di durata indeterminata, tipica degli operai della grande industria, a un'economia contraddistinta da condizioni di lavoro molto più precarie, flessibili e mobili: flessibili in quanto i lavoratori devono adattarsi a differenti mansioni; mobili in quanto devono cambiare spesso tipo di lavoro; precarie dato che i contratti non garantiscono più la stabilità e la lunga durata dell'occupazione.¹⁶ A differenza della modernizzazione economica sviluppata dai rapporti di produzione fordisti - con cui si sono costituite le economie di scala insieme ad apparati produttivi e sistemi di scambio di grandi proporzioni - i rapporti di produzione postfordisti dell'economia postmoderna hanno invece sviluppato sistemi di dimensioni più ridotte e assai più flessibili. L'ideologia economica predominante nella postmodernità sostiene che l'efficienza è gravemente intralciata dai monolitici sistemi di produzione e dal consumo di massa del fordismo, mentre viene ottimizzata da sistemi produttivi che sono in grado di reagire rapidamente e da schemi di mercato differenziati, regolati da strategie iperspecializzate. Per esempio, la produzione agricola postfordista che si sta attualmente affermando è caratterizzata da questi mutamenti tecnologici. Mentre la modernizzazione in agricoltura, simboleggiata dalle tecniche di irrigazione in California e dal trattore sovietico, era stata spinta in avanti dalle tecnologie meccaniche, l'agricoltura postmoderna si evolve con le innovazioni biologiche e biochimiche e con sistemi di produzione iperspecializzati come le coltivazioni in serra, l'illuminazione artificiale e le colture che non hanno bisogno del suolo.¹⁷ Con le nuove tecnologie e le nuove tecniche di coltivazione, l'agricoltura passa dal modello della produzione su

vasta scala a un sistema basato su pratiche produttive più specializzate e di dimensioni più ridotte. Così come la produzione industriale postmoderna viene integralmente informatizzata tramite l'integrazione delle tecnologie della comunicazione nell'ambito dei processi produttivi, anche l'agricoltura viene informatizzata, soprattutto al livello della selezione delle sementi. Una delle lotte più interessanti verificatasi nel settore dell'agricoltura, che discuteremo dettagliatamente più avanti, è quella che ha riguardato la proprietà dell'informazione genetica contenuta nei semi. Le grandi corporations agroalimentari brevettano le nuove varietà di vegetali che esse stesse hanno creato con le tecniche dell'ingegneria genetica, mentre i contadini hanno sempre scoperto, conservato e migliorato le risorse genetiche senza alcuna analoga pretesa di un riconoscimento giuridico della proprietà privata. La Fao ha in tal senso proposto il principio del diritto da parte dei coltivatori di gestire le risorse genetiche per bilanciare il diritto dei produttori.¹⁸ Non intendiamo in nessun modo sostenere o contestare queste pratiche - alcune iniziative scientifiche sono infatti positive, altre dannose. Il nostro proposito è semplicemente quello di sottolineare che sia il processo di trasformazione dell'agricoltura, sia le lotte sui diritti dipendono sempre di più dalla produzione e dal controllo dell'informazione, soprattutto per quanto riguarda l'informazione genetica dei vegetali. Questo è uno dei modi con i quali l'agricoltura viene informatizzata.

In linea generale, l'egemonia del lavoro immateriale tende a trasformare l'organizzazione della produzione, facendola passare dalle relazioni lineari della catena di montaggio a un numero indeterminato e in linea di principio indefinibile di relazioni molecolari distribuite sulla rete. L'informazione, la cooperazione e la comunicazione divengono le norme della produzione, e la rete la forma predominante dell'organizzazione produttiva. I sistemi tecnici di produzione corrispondono puntualmente alla loro composizione sociale: da un lato, ci sono le reti tecnologiche, dall'altro, la cooperazione dei soggetti sociali che viene messa al lavoro. Questa corrispondenza definisce la nuova topologia del

lavoro e, al contempo, caratterizza le nuove pratiche e le nuove strutture dello sfruttamento. Come cercheremo di argomentare più avanti (nell'Excursus 1), con l'egemonia del lavoro immateriale lo sfruttamento non è più declinabile come espropriazione del valore indicizzata sul tempo di lavoro individuale o collettivo, bensì come cattura del valore prodotto dalla cooperazione lavorativa, valore che diviene sempre più comune attraverso la sua circolazione nelle reti sociali. Le forme centrali della cooperazione produttiva non sono più create dai capitalisti come parte della pianificazione organizzativa del lavoro, bensì emergono dall'interno delle stesse energie produttive del lavoro. Questa è la caratteristica cruciale del lavoro immateriale: la produzione di comunicazione, di relazioni sociali e di cooperazione.

L'egemonia del lavoro immateriale dà vita a una serie di relazioni e di forme sociali comuni in modo incomparabilmente più ampio di quanto non avvenisse in passato. Qualunque forma dominante del lavoro crea degli elementi comuni: così come la modernizzazione economica e la supremazia del lavoro industriale hanno determinato l'adeguamento dell'agricoltura e di tutti gli altri settori alle tecnologie, alle pratiche e ai rapporti di produzione della grande industria, allo stesso modo l'economia postmoderna e la supremazia che in essa esercita il lavoro immateriale, come abbiamo visto, hanno dato luogo a effetti piuttosto simili. Si tratta, in parte, della creazione di basi completamente nuove di ciò che è comune e, in parte, del disvelarsi di una serie di basi comuni del lavoro preesistenti da lungo tempo, come nel caso dell'informazione e della conoscenza scientifica in agricoltura. La differenza specifica del lavoro immateriale, tuttavia, consiste nel fatto che i suoi prodotti, per molti aspetti, sono già in se stessi immediatamente sociali e comuni. Rispetto alla produzione di automobili e di macchine da scrivere, la produzione di comunicazione, di relazioni affettive e di saperi può allargare direttamente l'ambito di ciò che condividiamo. Questo non significa - lo ripetiamo ancora una volta - che le condizioni di lavoro e della produzione siano diventate le stesse in ogni parte del mondo e in tutti i settori economici. La nostra tesi vuole invece

enfaticamente il fatto che le molteplici istanze singolari dei processi di lavoro, delle condizioni produttive, delle situazioni locali e delle esperienze vissute coesistono con il «divenir comune», a diversi livelli di astrazione, delle forme del lavoro e della generalità dei rapporti di produzione e di scambio - e che dunque non c'è alcuna contraddizione tra la singolarità e la comunanza. Questo divenir comune, che tende a ridurre le divisioni qualitative immanenti al lavoro, è la condizione biopolitica della moltitudine.

Guardiamo la realtà: che prove abbiamo a nostra disposizione per fondare la tesi di un'egemonia del lavoro immateriale? Abbiamo già messo in chiaro che la tesi è indicativa di una tendenza e non del dominio del lavoro immateriale in termini quantitativi. La prova più immediata e concreta di cui disponiamo riguarda le tendenze in atto nell'ambito dell'occupazione. Nei paesi più ricchi, il lavoro immateriale è al centro dei settori occupazionali che, statisticamente, risultano essere in più rapida espansione: i servizi di ristorazione, gli uffici vendita, l'informatica, la formazione e i settori sanitario e assistenziale.¹⁹ Parallelamente, molte forme di lavoro materiale nell'industria e nell'agricoltura vengono trasferite nelle aree subordinate del mondo. Queste tendenze occupazionali mostrano che l'egemonia del lavoro immateriale si sta affermando in sintonia con l'attuale divisione globale del lavoro e del potere. Una seconda prova - questa volta d'ordine più qualitativo - è che altre forme del lavoro e della produzione stanno adottando i tratti del lavoro immateriale: non solo i computer sono stati integrati in tutti i settori produttivi, ma più in generale i sistemi della comunicazione, i dispositivi del sapere e gli affetti stanno trasformando tutte le tradizionali pratiche produttive, così come il controllo dell'informazione delle sementi sta trasformando l'agricoltura. La terza prova concerne il fatto che la centralità del lavoro immateriale si riflette nel rilievo sempre più determinante assunto dalle forme immateriali della proprietà che esso produce. Analizzeremo in seguito le complesse tematiche giuridiche connesse con i brevetti, con i monopoli e con i tanti beni immateriali che sono recentemente diventati suscettibili di protezione giuridica in quanto proprietà privata. Infine, la prova

più astratta e generale è che la rete informatica, caratteristica della produzione immateriale, si sta universalmente diffondendo attraverso il sociale come la chiave per comprendere tutto: dalle funzioni neuronali alle organizzazioni terroristiche. Questo è il ruolo risolutivo dell'egemonia esercitata da un determinato modo di produzione: trasformare tutto ciò che c'è nella società a sua immagine e somiglianza, una tendenza che nessuna statistica potrà mai catturare. La dimostrazione del procedere di questa tendenza è costituita dal divenire biopolitico della produzione.

Crepuscolo del mondo contadino

La figura del contadino potrebbe costituire la sfida più grave per il concetto di moltitudine, in quanto l'enorme peso della storia economica, culturale e sociale che quella figura porta con sé la pone al di fuori, come qualitativamente differente, della storia sia della classe operaia sia delle altre classi lavoratrici. È infatti un luogo comune parlare della vita contadina nei villaggi come di qualcosa che si conserva immutabile attraverso i secoli, o forse anche i millenni.²⁰ Che cosa c'è di più durevole e di più fondamentale nella storia umana della figura del contadino che lavora i terreni per produrre cibo, in una interminabile e stretta interazione con la terra? Innanzitutto, va messo in evidenza che non tutti gli agricoltori sono contadini: il contadino è una figura storicamente determinata, indicativa di un certo modo di lavorare la terra e di produrre nel quadro di un complesso specifico di relazioni sociali. Il mondo contadino, così come ha iniziato a esistere, potrebbe anche cessare. Questo non vuol dire che non ci saranno più né una produzione agricola, né una vita rurale o qualcosa del genere, ma piuttosto che cambiano le condizioni della produzione agricola e in particolare, come vedremo, che esse sono diventate comuni a quelle del settore minerario, dell'industria, della produzione immateriale e di tante altre forme del lavoro, di modo che, comunicando con tutti gli altri modi di produzione, l'agricoltura non può più essere considerata un'attività produttiva e una forma

di vita qualitativamente differente e isolata. Anche l'agricoltura, come tutti gli altri settori, diviene sempre più biopolitica. Questo divenire comune, come abbiamo già avuto modo di dire, è una delle condizioni che rendono possibile l'esistenza della moltitudine.

Il mondo contadino è, innanzitutto, un concetto economico che indica una posizione specifica nell'ambito dei rapporti di produzione e di scambio. In prima approssimazione, i contadini possono essere qualificati come tutti coloro che lavorano la terra per soddisfare le proprie necessità di consumo, che sono parzialmente integrati e subordinati a un sistema economico più ampio, che possiedono o possono usufruire di una porzione di terra e di mezzi di produzione.²¹ Questi criteri definitivi riguardano la proprietà della terra e le relazioni di mercato. Per evitare qualsiasi fraintendimento, è bene sottolineare che le comunità contadine non sono economicamente isolate come lo erano alcune forme tradizionali della produzione agricola, ma non sono neppure completamente integrate nei mercati nazionali o globali come le aziende agricole a conduzione capitalistica. Esse sono situate in una posizione intermedia, in base alla quale la loro produzione è destinata innanzitutto - anche se non esclusivamente - alla sussistenza.²²

Questa definizione - che potremmo qualificare come la definizione più corrente del mondo contadino - non è abbastanza precisa, in quanto non è sufficientemente differenziata soprattutto in relazione al problema della proprietà. Mao Tze-tung, nel corso delle sue prime ricerche sul mondo contadino cinese, riconobbe per primo che per intendere in termini politicamente adeguati le questioni economiche riguardanti i contadini, occorreva suddividerli in tre differenti categorie, ognuna delle quali intratteneva uno specifico rapporto con la proprietà: i contadini ricchi, che possedevano grandi proprietà e mezzi di produzione e che ingaggiavano i braccianti per condurre i loro fondi; i contadini medi, che possedevano modeste proprietà sufficienti per il loro fabbisogno, condotte avvalendosi soprattutto della famiglia; e infine i contadini poveri, che affittavano la terra o che erano

costretti a vendere la loro forza-lavoro per vivere.²³ La divisione basilare operata da Mao tra i contadini che possiedono la terra e quelli che ne sono privi attiva un movimento centrifugo che si sviluppa su ambo i lati della classificazione: al vertice i contadini ricchi si trovano molto vicini ai grandi latifondisti, dato che possiedono una proprietà sufficientemente grande per impiegare altri contadini; al fondo della classificazione, i contadini poveri tendono a confondersi con i braccianti, poiché non possiedono alcuna proprietà o ne possiedono troppo poca per poter coprire i propri fabbisogni.

In questa analisi, i cosiddetti «contadini medi» si posizionano nella categoria più discreta e indipendente dal punto di vista sia sociale che concettuale. Probabilmente questa è la ragione per cui, nelle definizioni più comuni, i contadini medi sembrano identificarsi con la totalità del mondo contadino: in termini strettamente economici, in quanto piccoli produttori, i contadini sembrerebbero economicamente autosufficienti. Nel mondo moderno, le tendenze storiche immanenti ai mutamenti della composizione di classe del mondo contadino hanno drammaticamente ridotto il numero dei contadini medi, confermando il movimento centrifugo messo in luce dalle analisi di Mao. Al vertice ci sono pochi contadini ricchi che cercano di acquisire sempre più terra per confluire nel gruppo dei grandi proprietari, al fondo ci sono sempre più contadini poveri che tendono a essere esclusi dalle forme tradizionali di proprietà (come la mezzadria) e sono costretti a fare i braccianti. In questo processo, la media proprietà tende a svanire confluendo in una delle altre due suddivisioni.

Questo movimento centrifugo è tipico dei processi della modernizzazione, sia nella versione capitalistica sia in quella socialista. Quando Stalin lanciò il programma della collettivizzazione forzata, il regime sovietico riteneva che questa strategia avrebbe portato la produzione agricola al livello delle economie di scala mediante l'utilizzo delle attrezzature e delle tecnologie più avanzate: la collettivizzazione avrebbe riempito le fattorie di trattori.²⁴ Sin dall'inizio, la crudeltà del processo della

collettivizzazione era intesa -non solo dai dirigenti politici, ma anche dagli stessi contadini - come una guerra non soltanto contro i contadini benestanti, i kulachi, accusati di accaparramento del grano, ma contro tutti i contadini che avevano una qualche proprietà e, più in generale, contro l'intera classe dei contadini. Nel breve periodo, la collettivizzazione non ebbe alcun successo dal punto di vista della produttività e dell'efficienza economica (l'irriducibile resistenza dei contadini fu una delle cause di quel fallimento);²⁵ e, sul lungo periodo, forse non riuscì nemmeno a portare a termine la costruzione di un'economia di scala - si tratta di una questione ancora dibattuta, che durante la guerra fredda è stata a lungo oscurata dalla propaganda. La modernizzazione sovietica dell'agricoltura, che fu fundamentalmente imitata e ripresa anche in Cina,²⁶ non si era soltanto limitata a introdurre i trattori nelle campagne ma, soprattutto, determinò una trasformazione irreversibile dei rapporti di produzione e di scambio rurali, provocando la definitiva eliminazione dei contadini come classe economica. Non ha alcun senso continuare a definire contadini i lavoratori dei campi senza alcuna proprietà, concentrati nelle fattorie collettivizzate di stato che producono risorse agricole per la comunità nazionale; così come non si possono definire contadine le popolazioni che hanno abbandonato le campagne per lavorare in fabbrica. Inoltre, se da un lato lo smantellamento della collettivizzazione della produzione agricola nell'età postmaoista e alla fine del regime sovietico ha ristabilito in varie forme la proprietà privata della terra, dall'altro non ha ricostituito i rapporti di scambio che definivano il nucleo del mondo contadino, vale a dire la produzione finalizzata a soddisfare i bisogni familiari e l'integrazione parziale in mercati più ampi. La trasformazione della proprietà collettiva di stato in proprietà privata non equivale a un ritorno al mondo contadino, bensì ha determinato un contesto assolutamente diverso, sistematicamente connesso ai rapporti capitalistici della produzione e dello scambio globale.²⁷ Le trasformazioni dei rapporti di produzione nei paesi capitalistici hanno seguito un'altra strada, o meglio, strade differenti che però sono giunte allo stesso punto di arrivo. Per esempio, negli Stati

Uniti, agli inizi del XX secolo, il mercato capitalista (e, in ultima analisi, le banche) decretò l'obsolescenza della piccola proprietà contadina, provocando una massiccia emigrazione dalle zone rurali verso le aree urbane o semiurbane. Il consolidamento della proprietà in grandi aziende agricole nelle mani di spietate multinazionali agroalimentari - fu accompagnato da un imponente balzo in avanti della produttività attraverso la gestione delle risorse idriche, la meccanizzazione, l'impiego di prodotti chimici e così via. La conduzione agricola di tipo familiare indipendente e di piccole proporzioni sparì rapidamente.²⁸ Come la famiglia Joad in *Furore* di Steinbeck, i piccoli agricoltori espulsi dalla terra furono costretti a fare fagotto e ad arrangiarsi come potevano. In Europa il processo fu di lunga durata e risultò assai più differenziato. Mentre in Inghilterra la grande proprietà agraria si era consolidata all'inizio dell'età moderna, in Francia la proprietà di medie e piccole proporzioni resistette a lungo. Inoltre, mentre nell'Europa dell'est la servitù perdurò per secoli, in Europa occidentale le campagne erano caratterizzate da una relativa libertà dei contadini.²⁹ In ogni caso, verso la fine del XX secolo le piccole proprietà rurali sopravvissute sono state così strettamente integrate nei rapporti di produzione nazionali e globali che non è ormai più possibile definirle contadine.³⁰ Nei paesi più poveri sottomessi alle dinamiche capitalistiche la storia del mondo contadino risulta molto più complessa. La prima cosa da rimarcare è che in molte regioni rurali del mondo i rapporti di produzione e di scambio sono stati introdotti dalla colonizzazione europea in un'epoca relativamente recente. Prima dell'intervento coloniale, nelle campagne la proprietà era nella maggior parte dei casi di natura collettiva e le comunità contadine erano quasi sempre autosufficienti, in condizioni cioè di pressoché totale isolamento economico.³¹ Il colonialismo distrusse completamente la proprietà collettiva, introdusse la proprietà privata e integrò parzialmente l'agricoltura locale nel mercato mondiale - similmente ai rapporti di produzione e di scambio in vigore nell'agricoltura europea.³² In Asia, in Africa e in America Latina solo una piccola parte della popolazione rurale è stata integrata nella categoria ideologicamente

centrale dei contadini medie cioè dei coltivatori indipendenti, piccoli proprietari che producono soprattutto per il consumo locale. In America Latina, per esempio, a partire dal XIX secolo la proprietà agraria è stata estremamente polarizzata: da un lato troviamo un feroce latifondo che sottomette un enorme numero di famiglie contadine senza terra, e dall'altro contadini senza proprietà e piccoli agricoltori che non possiedono alcuna proprietà o che non hanno terra fertile a sufficienza per sfamare le loro famiglie. La riforma agraria, che è stata allo stesso tempo un obiettivo liberale e una parola d'ordine rivoluzionaria durante tutto il XX secolo - dalle bande sbrindellate di Zapata alla guerriglia rivoluzionaria in Nicaragua e in Salvador - aveva come scopo la creazione di una classe simile a quella dei contadini medi. A parte poche eccezioni, soprattutto in Messico e in Bolivia, la tendenza storica dell'America Latina è stata di segno opposto, e cioè l'exasperazione della polarizzazione della proprietà e della conduzione della terra.³³ In tutte le aree subordinate del mondo capitalistico, nella misura in cui la proprietà agraria si concentra in grandi aziende controllate sia dai proprietari locali sia da gigantesche multinazionali, i piccoli produttori agricoli sono sistematicamente espropriati della terra.³⁴ Questo processo, per certi versi, può sembrare frutto di un movimento casuale e indiretto da parte di una serie di agenti disomogenei che comprendono i governi nazionali, quelli esteri, le multinazionali agroalimentari, la Banca mondiale, il Fondo monetario internazionale e molte altre realtà. A un livello più astratto e fondamentale, come vedremo in seguito, questi agenti sono però unificati da un'ideologia comune che percorre la storia del capitalismo contemporaneo, dalla modernizzazione al neoliberismo sino all'integrazione economica globale. Secondo questa ideologia economica, la piccola agricoltura di sussistenza è economicamente arretrata e inefficiente non solo a causa dei suoi limiti tecnologici e infrastrutturali, ma soprattutto per la ristrettezza dei suoi rapporti di scambio. In un mercato globale integrato, secondo questo approccio, un attore economico (sia in agricoltura sia in qualsiasi altro settore) può sperare di sopravvivere solo se si concentra su

una singola merce che è in grado di produrre meglio di altri e che è nelle condizioni di distribuire su vasta scala. L'agricoltura basata sulla monocoltura che si orienta esclusivamente verso l'esportazione deve organizzare una produzione su larga scala e deve inevitabilmente concentrare la proprietà. La collettivizzazione capitalistica ha finito quindi per determinare un monopolio virtuale della proprietà della terra articolato in enormi unità produttive che impiegano veri e propri eserciti di lavoratori agricoli che producono per il mercato mondiale.³⁵ Questa tendenza esclude un massa crescente di contadini poveri che non hanno terra sufficiente per sfamarsi o che non la possiedono del tutto.

La figura del contadino tende dunque a scomparire sullo sfondo del paesaggio economico dell'agricoltura mondiale, caratterizzato da enormi multinazionali, dai lavoratori agricoli e da una massa di disperati delle campagne, che cresce di continuo. Il grande movimento della modernizzazione, sia nella versione socialista sia in quella capitalista, ha prodotto gli stessi effetti. A partire dagli anni Settanta, gli studiosi hanno messo in evidenza alcune vistose analogie tra gli operai della grande fabbrica e i lavoratori agricoli; in particolare, hanno parlato della proletarianizzazione del lavoro agricolo e della creazione delle «fabbriche nei campi».³⁶ Non si tratta, ben inteso, di una mera omogeneizzazione delle attività produttive e delle forme di vita. Gli agricoltori non sono diventati operai di fabbrica. Il lavoro nei campi è ancora qualcosa di ben diverso dal lavoro in miniera, dal lavoro in fabbrica, dai servizi e da altre attività lavorative. In campagna, la vita è ancora regolata da una relazione molto particolare con la terra e da un rapporto intensamente simbiotico con la vita degli elementi - il suolo, l'acqua, l'aria, la luce del sole. (In tutto ciò risiede la potenzialità biopolitica dell'agricoltura.) L'agricoltura è e sarà sempre una forma di vita e di produzione assolutamente particolare, e tuttavia - la sottolineatura di questo punto è stato il nostro obiettivo di fondo - i processi della modernizzazione hanno determinato rapporti di produzione e di scambio che sono comuni all'agricoltura e ad altri modi di produzione.

La scomparsa della figura del contadino, che abbiamo seguito

dal punto di vista economico, può anche essere considerata da un punto di vista culturale. Gran parte della letteratura moderna europea fino al XIX e al XX secolo è ambientata nel mondo contadino; a questa letteratura non interessavano tanto i contadini in quanto classe sociale, quanto gli ambienti e le formazioni sociali che facevano parte del mondo contadino, come le comunità di vicinato che vivevano nelle aree rurali, i circuiti urbani dell'aristocrazia agraria con i loro lussi e i salotti, gli angusti orizzonti della vita del villaggio.³⁷ La cosa più importante per la letteratura moderna non erano tanto i contadini quanto la vita rurale tradizionale, della quale la terra e i contadini costituivano gli ingredienti naturali. Il mondo contadino era caratterizzato nei termini della naturalezza e dell'innocenza propri delle formazioni sociali tradizionali - con le loro divisioni di classe, rapporti di proprietà e di produzione, ecc- anche se in tutto questo non vi era nulla di naturale e di innocente. In Inghilterra - e in seguito in tutta Europa - ci si rese conto piuttosto rapidamente che l'idillico mondo rurale era scomparso o stava scomparendo irrimediabilmente, e tuttavia, anche dopo il suo crepuscolo, la letteratura europea rimase a lungo nostalgicamente legata alla memoria di quel mondo andato perduto per sempre, con tutto il suo seguito di affetti, valori e forme di vita.³⁸ Anche la figura culturale del mondo contadino, con tutto il suo Carlino di nostalgia, a un certo momento scomparve. Una spiegazione del passaggio dal realismo al modernismo - e cioè di un luogo comune della storia della letteratura e dell'arte europee riguarda proprio il tema della fine del mondo contadino: nel momento in cui il passato prossimo del mondo contadino non risultava più accessibile, molti autori e artisti europei iniziarono a rivolgersi alla dimensione arcaica del primitivismo e del mito. La nascita del modernismo, secondo questa lettura, è la scoperta di un passato immemorabile, una specie di primitività psichica dell'istintività o del mito. Lawrence, Eliot e Michel Leiris, insieme a Gauguin, Matisse e Picasso - per citare soltanto i nomi più noti - adottarono le figure della vita e dell'essere primitivo come elementi di fondo della loro estetica. Da allora la tensione tra primitivismo e costruttivismo divenne una delle principali

caratteristiche del modernismo.³⁹ Mentre la letteratura e l'arte moderna europee sono caratterizzate da un movimento che va dal mondo contadino al primitivismo, la storia dell'antropologia si muove nella direzione opposta: dal primitivo al mondo rurale.⁴⁰ L'antropologia classica - nata alla fine del XIX secolo sulla base della divisione binaria tra l'identità europea da una parte e l'alterità primitiva dall'altra - verso la metà del XX secolo virò verso un'altra divisione binaria, che costituì il fondamento di gran parte dell'antropologia moderna: l'identità europea e l'alterità contadina. Un aspetto rilevante di questo passaggio dal primitivismo al mondo contadino è costituito da una nuova concezione dell'alterità: mentre il fascino nutrito dall'antropologia nei confronti del primitivismo si basa su una relazione che intensifica al massimo la differenza e l'estraneità, il mondo contadino risulta assai più prossimo e familiare, e dunque, con questo passaggio, il grado di alterità risultava attenuato. Infine, al termine del XX secolo, con il declino del rilievo economico del mondo contadino (che, al di fuori dell'Europa, era sempre stato molto più fragile), entrò in crisi anche il paradigma antropologico del contadino stesso. Oggi, all'inizio del XXI secolo, l'obiettivo della ricerca antropologica ha abbandonato il paradigma modernista e sta sviluppando una nuova concezione della differenza, della quale ci occuperemo più avanti.

Infine, insieme agli aspetti economici e culturali che lo caratterizzano, il contadino è anche una figura politica; o piuttosto, per molte concezioni, una figura non-politica, squalificata dalla politica.⁴¹ Questo non significa che i contadini non si ribellino per liberarsi dalla loro subordinazione e dallo sfruttamento: la modernità è costellata da grandi esplosioni della rivolta contadina e da una lunga scia di resistenze su piccola scala. Non significa nemmeno che il mondo contadino non svolga un ruolo politicamente rilevante. Quel giudizio è invece indicativo del fatto che il mondo contadino è fundamentalmente conservatore, isolato ed essenzialmente reattivo, incapace di un'azione politica autenticamente autonoma. Come abbiamo visto nel primo capitolo, secondo questo modo di vedere, le guerre contadine - almeno a partire dal XVI secolo - sono state fundamentalmente telluriche, e

cioè legate alla difesa del suolo e finalizzate alla conservazione della tradizione.

Marx pensava che la passività politica dei contadini fosse dovuta soprattutto alla mancanza di comunicazione e di circuiti di cooperazione di vaste dimensioni sociali. Le piccole comunità di coltivatori nelle campagne francesi della metà del XIX secolo studiate da Marx formavano realtà disperse, separate e isolate tra loro. La mancanza di comunicazione è la ragione per la quale Marx riteneva che i contadini non potessero rappresentare se stessi (e avessero quindi bisogno di essere rappresentati).⁴² In altre parole, nell'analisi di Marx, la soggettività politica di classe non ha soltanto bisogno di una rappresentanza autonoma ma, innanzitutto, di comunicazioni interne. In tal senso, la comunicazione è il punto chiave del significato politico della distinzione tra città e campagna e del pregiudizio in favore degli attori politici urbani che, dal XIX secolo, è passato nel XX. Non è tanto la stupidità, quanto piuttosto l'incomunicabilità, a definire la vita rurale. I circuiti della comunicazione che hanno attribuito alla classe operaia urbana un grande vantaggio politico sulle classi contadine delle campagne erano inoltre dovuti alle condizioni di lavoro. Il lavoro industriale - l'attività svolta in comune intorno a una macchina - richiede comunicazione e cooperazione, e questo permette all'operaio di diventare attivo e di affermarsi come un soggetto politico.

La «questione agraria» e il ruolo dei contadini nella rivoluzione politica sono stati al centro di un ricco dibattito fra socialisti e comunisti tra il XIX e il XX secolo. Marx stesso propose di fondare un progetto politico comunista in Russia sulle comuni contadine;⁴³ tuttavia, le linee predominanti del pensiero socialista e marxista continuavano a concepire il potenziale rivoluzionario dei contadini solo a condizione che fossero diretti dal proletariato industriale delle città - un rapporto ineguale in cui il proletariato industriale svolgeva il ruolo politicamente attivo di leader e i contadini un ruolo essenzialmente passivo.⁴⁴ In realtà, quando il proletariato industriale ha guidato politicamente i contadini e ha parlato in loro vece, non lo ha certo sempre fatto nel loro interesse. Questa storia tragica ci mostra, ancora una volta, le tremende e

inique conseguenze che si producono tutte le volte che un soggetto parla al posto di un altro soggetto subordinato, anche nel caso in cui quest'ultimo non sia in grado di parlare per se stesso.⁴⁵ Benché Mao Tze-tung sembra essersi allontanato più di ogni altro da questo indirizzo del marxismo, le sue posizioni in merito al ruolo politico dei contadini - dalle prime fasi della sua attività politica e poi lungo tutto il periodo della lotta rivoluzionaria - restano fedeli ai due principali presupposti politici del pensiero di Marx: dato che i contadini sono essenzialmente passivi, devono allearsi con il proletariato industriale (da cui devono essere guidati) in quanto esso è l'unico soggetto propriamente rivoluzionario.⁴⁶ Il proletariato rurale cinese del XX secolo non era certamente meno isolato e non comunicava più dei contadini francesi studiati da Marx nel XIX secolo. Mao si rese però conto che nel contesto della società cinese, caratterizzato da un proletariato industriale di dimensioni ridotte e da un enorme numero di contadini, il coinvolgimento politico dei contadini doveva essere assai più massiccio che altrove: la rivoluzione cinese avrebbe dovuto inventare una forma contadina della rivoluzione comunista. Fin qui, il ruolo dei contadini in Cina rimane solo quantitativamente differente rispetto alle precedenti forme di lotta rivoluzionaria comunista. La rivoluzione cinese è stata una rivoluzione fatta con i contadini e non dai contadini. La differenza qualitativa sarebbe emersa solo in seguito. Durante la lotta rivoluzionaria -soprattutto nel corso del Grande Balzo e poi durante la rivoluzione culturale - l'attenzione di Mao ritornò nuovamente al problema contadino: non ai contadini quali erano, ma a cosa potevano diventare.⁴⁷ L'essenza del maoismo consisteva nel tentativo di una trasformazione politica dei contadini. Attraverso le diverse fasi del lungo processo rivoluzionario, i contadini vinsero la passività e l'isolamento di cui parlava Marx: impararono a comunicare, a cooperare e ad articolare le loro azioni in quanto soggetto collettivo attivo. Questo è il significato dell'applicabilità del progetto politicamente maoista nel mondo: le lotte e le guerre contadine non devono più essere combattute per difendere la terra in termini tradizionalistici, ma devono invece trasformarsi in lotte

biopolitiche finalizzate alla trasformazione della totalità della vita sociale. Nella misura in cui i contadini comunicano e divengono politicamente attivi, essi non sono più categorizzabili come un'entità politicamente separata, e questo comporta il declino del significato politico della divisione tra città e campagna.⁴⁸ Paradossalmente, la vittoria finale della rivoluzione contadina segna la fine del mondo contadino (in quanto categoria politica separata). In altri termini, lo scopo politico fondamentale dei contadini è la loro distruzione come classe.⁴⁹ La figura del contadino che emerge dalla fine del suo stato di isolamento e di passività, come una farfalla dalla crisalide, scopre di far parte della moltitudine, una delle numerose singolarità caratterizzate da forme di lavoro e da forme di vita che, malgrado tutte le differenze, condividono condizioni comuni. Il fatto che il contadino sia una figura sempre meno separata è attualmente indicativo di una universale tendenza alla socializzazione che riguarda tutte le forme del lavoro. La figura del contadino tende a scomparire insieme a quella dell'operaio della grande fabbrica, a quella del lavoratore dei servizi nell'industria e a quelle di tante altre categorie. Contestualmente, le lotte di ogni settore diventano le lotte di tutti gli altri. Al giorno d'oggi, le lotte più innovative degli agricoltori - come quelle portate avanti dalla Confédération paysanne in Francia e dal Movimento sem terra in Brasile - non sono lotte chiuse e limitate a un singolo settore della popolazione, ma al contrario aprono per chiunque nuove prospettive su questioni fondamentali come l'ecologia, la povertà, lo sviluppo sostenibile e, in linea più generale, su tutti gli aspetti della vita.⁵⁰ Tutte le forme del lavoro continuano certo a mantenere le loro specificità, e ogni lavoratore continua a essere diverso dall'altro -l'autotrasportatore dal coltivatore di riso e quest'ultimo dal venditore porta a porta - e tuttavia questa stessa molteplicità partecipa sempre più a una sostanza comune. In termini filosofici si può dire che ci sono molti modi singolari di dare vita a una comune sostanza del lavoro: ogni modo ha una propria essenza singolare, e nondimeno tutti partecipano a una sostanza comune.

L'antropologia ci offre alcune indicazioni preziose in merito al

rapporto tra singolarità e comunanza. Come abbiamo sottolineato, il declino dell'antropologia classica e della sua figura paradigmatica dell'alterità, il primitivo, ha reso possibile lo sviluppo dell'antropologia moderna e della figura paradigmatica del contadino. Oggi, il declino della figura del contadino in quanto paradigma dell'alterità e, conseguentemente, dell'antropologia moderna ha reso possibile lo sviluppo di un'antropologia globale.⁵¹ Lo scopo dell'antropologia globale - così come viene formulato da molti antropologi contemporanei - è l'abbandono delle figure tradizionali dell'alterità e la tematizzazione di un concetto di differenza culturale declinato sul senso della singolarità. In altri termini, gli «altri» categorizzati dall'antropologia classica e moderna, il primitivo e il contadino, erano concettualizzati in base alla loro differenza rispetto all'identità europea dei tempi moderni. In entrambi i casi, la differenza rispetto all'identità europea veniva formulata in termini temporali: il non europeo era rappresentato come un'anacronistica sopravvivenza del passato, sia come passato primordiale incarnato dal primitivo, sia come passato storico impersonato dal contadino. L'antropologia globale trascende l'eurocentrismo che caratterizzava queste concezioni antropologiche, le quali si rappresentavano la differenza sempre come differenza dall'identità europea. La differenza culturale va pensata in se stessa, come una singolarità, senza alcuna necessità di essere fondata sull'alterità.⁵² L'antropologia globale rappresenta tutte le singolarità culturali non come altrettante sopravvivenze del passato, bensì come partner di un presente comune a tutti.

Prendiamo come esempio di questo nuovo paradigma antropologico globale il modo in cui gli antropologi hanno iniziato a riconsiderare la modernità africana. Sino a quando abbiamo guardato all'Europa come all'unica misura standard per stimare la modernità, molte parti dell'Africa - insieme ad altre regioni subordinate del mondo - ne restavano per sempre escluse. Nel momento stesso in cui riconosciamo che la modernità è costituita da pluralità e singolarità, possiamo finalmente iniziare a renderci conto che anche l'Africa è moderna, anche se la sua modernità è assai diversa da quella europea. Nell'età della globalizzazione,

anche gli africani sono cosmopoliti proprio come coloro che vivono nei paesi più ricchi, nel senso che la loro vita sociale è sottoposta a continui cambiamenti ed è caratterizzata da scambi culturali e da interazioni economiche con tutte le parti del mondo.⁵³ Alcuni dei fenomeni che pongono i maggiori problemi a questa concezione della modernità e del cosmopolitismo africani sono le forme rituali e magiche che persistono come elementi ancora essenziali della vita contemporanea in Africa. Nel Sud Africa del post-apartheid, per esempio, sono aumentati i resoconti di fenomeni di occultismo e di violenza: stregoneria, satanismo, mostri, zombi, delitti rituali e così via.⁵⁴ Non si tratta del ritorno di un primitivismo premoderno, e neppure di un fenomeno prettamente locale; si tratta invece di una costante che caratterizza contesti simili in varie parti del mondo, anche se assume espressioni diversificate. In Indonesia, in Russia e in America Latina si sono verificati casi analoghi di un ritorno di fenomeni di occultismo e violenza. Sono tutte società in cui i sogni della nuova ricchezza capitalistica globale sono precipitati nella gelida realtà delle gerarchie imperiali. La magia e i mostri, in ognuno di questi contesti, sono espressioni nella medesima situazione socialmente contraddittoria. La singolarità locale e la generalità globale di questi fenomeni sociali e di queste forme di vita non contraddicono, ma anzi determinano la nostra comune condizione planetaria.

Questo genere di studi ci aiuta a comprendere le caratteristiche antropologiche fondamentali della moltitudine. Quando ci accostiamo a un'altra popolazione, non siamo più costretti a scegliere tra il dire «sono come noi» oppure «sono diversi da noi» (come nel caso dei discorsi sui primitivi e, in una certa qual misura, sui contadini). La contraddittoria coppia concettuale di identità e differenza non costituisce l'orizzonte adeguato per comprendere l'organizzazione della moltitudine. Invece di essere identici o diversi, siamo una molteplicità di forme di vita singolari e, allo stesso tempo, condividiamo una comune esistenza globale. L'antropologia della moltitudine è un'antropologia della singolarità e del comune.

Due italiani in India

Una volta, due scrittori italiani andarono in vacanza insieme in India, e ognuno di loro scrisse poi un libro su questo viaggio. Uno colse nell'India soltanto la diversità, mentre l'altro vide le stesse cose che aveva lasciato in Italia.

In Un'idea dell'India, Moravia cerca di spiegare la diversità dell'India, ma è frustrato dal non poter andare mai oltre gli aspetti più astratti, dal non riuscire a superare la terminologia metafisica e non potere evitare le tautologie. L'esperienza gli ha mostrato perché gli europei sono europei e gli indiani sono indiani, ma è difficile esprimere questa differenza attraverso le parole più appropriate. Moravia ritiene che la differenza religiosa potrebbe aiutarlo. L'India è per eccellenza la terra della religiosità, scrive Moravia. Le religioni degli indiani non sono soltanto diverse dalle nostre, ma pervadono tutti gli aspetti della vita. L'idea religiosa impregna completamente l'esperienza. Gli indiani regolano la loro quotidianità con una serie di incomprensibili rituali religiosi. E, tuttavia, egli ritiene che questa idea di una religiosità vivente non sia veramente in grado di cogliere la differenza tra noi e l'India, differenza che è molto più profonda. In conclusione, l'estrema difficoltà a esprimere il fondamento di questa differenza è la conferma della sua ineffabilità. Miei cari amici italiani, conclude Moravia, non sono in grado di spiegarvi che cos'è l'India. Dovete andarci e fare diretta esperienza di questo enigma. Tutto quello che posso dire è che l'India è l'India.

L'altro scrittore, Pasolini, ha intitolato il suo libro L'odore dell'India, e cerca di spiegare quanto l'India sia simile a noi. Nelle strade affollate di Bombay, di notte, l'aria è ricca di odori che gli ricordano quelli di casa: le verdure che stanno marcendo dopo il mercato del mattino, l'acre odore dell'olio fritto di un venditore che cucina del cibo all'angolo della strada, le esalazioni opprimenti delle acque di scolo. Lo scrittore si avvicina a una famiglia che sta svolgendo un complicato rituale sulla sponda del fiume con offerte di frutta, riso e fiori. Ma per lui non è nulla di nuovo. I contadini friulani hanno costumi molto simili: rituali agrari di antica origine

pagana che sono sopravvissuti lungo i secoli. Poi, naturalmente, vengono i giovani. Lo scrittore discorre allegramente in un inglese improbabile con un gruppo di ragazzi che si sono riuniti all'angolo della strada. A Kochi, va in soccorso di Revi, un piccolo orfano in lacrime sistematicamente tormentato e derubato dai più grandi. Prima di lasciare la città, Pasolini convince un sacerdote cattolico a prendersi cura del bambino e a proteggerlo, promettendogli che, appena tornato in patria, gli avrebbe inviato regolarmente del denaro. Questi ragazzi, riconosce Pasolini, assomigliano a quelli delle periferie povere di Napoli o di Roma. Carl amici, conclude lo scrittore, gli indiani sono proprio come noi. Di fronte ai suoi occhi, tutte le differenze dell'India si confondono e tutto quello che rimane è un'altra Italia.

Sembra quasi che i due compagni di viaggio non abbiano visitato lo stesso paese. E tuttavia, malgrado siano agli antipodi, le loro risposte combaciano perfettamente come un racconto dei due volti dell'eurocentrismo: «sono assolutamente diversi da noi»; «sono proprio come noi». La verità, si potrebbe dire anche questa volta, sta nel mezzo - in un certo senso gli indiani sono come noi, anche se sono molto diversi - ma questo compromesso nasconde il vero problema. Nessuno dei due scrittori può sfuggire alla necessità di adottare l'identità europea come un'unità di misura universale per stabilire l'identità e la differenza. Anche gli indiani (come gli indonesiani, i peruviani e i nigeriani) devono misurarsi in base agli standard dell'identità europea. È il potere dell'eurocentrismo.

L'India non è tuttavia semplicemente diversa dall'Europa. L'India (con tutte le sue realtà) è una singolarità, e cioè non è diversa rispetto a uno standard universale, ma è già differente in se stessa, in quanto tale. Moravia, se avesse potuto abbandonare l'eurocentrismo, avrebbe potuto cogliere questa singolarità. Questa singolarità non significa però che il mondo sia una mera collezione di realtà locali incomunicanti. Quando riconosciamo la singolarità, inizia a emergere anche il comune. Le singolarità comunicano tra loro, e possono farlo grazie al comune che esse condividono. Tutti abbiamo corpi con una stessa morfologia, abbiamo in comune la vita su questo pianeta; condividiamo il regime capitalistico di

produzione e di sfruttamento; ci accomunano gli stessi sogni di un mondo migliore. Inoltre, la nostra comunicazione, la nostra cooperazione e le nostre relazioni non si fondano soltanto sul comune che già esiste ma, a loro volta, lo producono. Produciamo e riproduciamo quel comune che condividiamo giorno dopo giorno. Se Pasolini avesse potuto congedarsi dall'eurocentrismo, avrebbe potuto comprendere questa relazione dinamica del comune.

Qui è dunque in gioco una visione non più eurocentrica della moltitudine globale: una rete aperta di singolarità collegate fra loro da quel comune che condividono e che, al contempo, producono. Non è facile per nessuno smettere di misurare il mondo con gli standard europei, ma il concetto di moltitudine ci richiede di farlo. È una bella sfida. Accogliamola.

Ricchezza dei poveri (o, Noi siamo i poveri!)

Quando affermiamo che il divenir comune del lavoro è una delle condizioni necessarie per la costituzione della moltitudine, ciò potrebbe far pensare che tutti coloro che sono esclusi dal lavoro salariato - i poveri, i disoccupati, i non salariati, i senzatetto, ecc. - siano esclusi per definizione dalla moltitudine. Non è vero: anche questi soggetti sono perfettamente inclusi nella produzione sociale. Malgrado gli innumerevoli meccanismi gerarchici e di subordinazione, i poveri esprimono un enorme potenziale vitale e produttivo. Per comprendere questa evidenza occorre un mutamento di prospettiva. Non finiremo certo mai di denunciare i modi con i quali un numero in continuo aumento di individui in tutto il mondo vengono privati di un reddito adeguato, del cibo, di un alloggio, dell'educazione, per non parlare della salute - in breve, non finiremo mai di mettere in evidenza che i poveri sono le vittime dell'ordine globale dell'Impero. Ma la cosa che ci preme di più non è tanto sottolineare la passività dei poveri, quanto il fatto che essi sono dei potenti attori sociali. Tutti coloro che sono «senza» qualcosa - senza occupazione, senza documenti, senza casa - sono solo parzialmente esclusi. Se osserviamo più

attentamente le vite e le attività dei poveri, ci rendiamo facilmente conto della loro enorme e potente creatività e, come vedremo, della loro partecipazione ai circuiti della produzione sociale e biopolitica. Nella misura in cui i poveri sono sempre più inclusi nei processi della produzione sociale come tutti le altre classi lavoratrici tradizionali - anch'essi partecipano a una condizione comune, e dunque sono potenzialmente parte della moltitudine. Le molteplici forme di inclusione dei poveri nei servizi, il loro ruolo sempre più rilevante nell'agricoltura e la loro mobilità nei grandi flussi migratori mostrano sino a che punto è andato avanti questo processo. In termini generali, la produzione biopolitica -compresa la produzione di sapere, di informazione, di forme linguistiche, di reti comunicative e di relazioni sociali di cooperazione -tende a coinvolgere tutta la società, compresi i poveri.

I socialisti e i comunisti hanno in genere sostenuto che, dal momento che i poveri sono esclusi dai processi della produzione capitalistica, devono essere conseguentemente esclusi anche da qualsiasi ruolo significativo nelle organizzazioni politiche. Il partito è normalmente costituito dall'avanguardia dei lavoratori inserita nelle forme egemoniche della produzione, escludendo così i lavoratori poveri e - a maggior ragione - i poveri disoccupati. I poveri vengono rappresentati come dei soggetti pericolosi dal punto di vista morale, data la loro tendenza al parassitismo sociale - ladri, prostitute, tossicodipendenti - o da quello politico, a causa della loro cronica disorganizzazione, della loro imprevedibilità e delle loro tendenze reazionarie. Il termine «lumpenproletariat» (o proletariato straccione) è stato spesso utilizzato per demonizzare i poveri. Per completare questo repertorio del disprezzo verso i poveri occorre aggiungere che essi vengono giudicati come fossili, come residui delle forme preindustriali, come i rifiuti della storia.⁵⁵

In termini economici, i poveri sono stati spesso rubricati dai marxisti e da altri come un «esercito industriale di riserva», e cioè una riserva di potenziali lavoratori della grande industria temporaneamente disoccupati, ma che in ogni momento possono essere gettati nella produzione.⁵⁶ L'esercito industriale di riserva è una minaccia sistematica nei confronti della classe operaia in

quanto, in primo luogo, la sua miseria è un esempio terrificante di quello che potrebbe accadere anche agli occupati, e in secondo luogo, poiché l'eccesso di offerta di lavoro che essi rappresentano riduce il costo del lavoro stesso, e in questo modo mina il potere contrattuale dei lavoratori nei confronti dei padroni (i poveri possono essere sempre reclutati come crumiri). Queste vecchie teorie dell'esercito industriale di riserva ricompaiono in piena globalizzazione allorché le multinazionali e le grandi imprese capitalistiche approfittano delle enormi differenze salariali e delle sperequazioni delle condizioni di lavoro nei differenti paesi mediante una sorta di «dumping» con cui spostano le produzioni in giro per il mondo per abbassarne i costi. Nei paesi più ricchi i lavoratori vivono sotto la costante minaccia della chiusura degli impianti e della delocalizzazione produttiva. Il Sud globale povero appare quindi come un enorme bacino dell'esercito industriale di riserva, utilizzato dal capitale globale non solo contro i lavoratori del Nord del pianeta, ma anche contro quelli di altre aree del Sud. (La minaccia di spostare le produzioni in Cina, per esempio, grava sui lavoratori sia del Nord sia del Sud America.) Così come nelle strategie dei comunisti e dei socialisti c'era l'intenzione di salvare la classe operaia di fabbrica di ogni nazione dalla pressione distruttiva dell'esercito industriale di riserva, anche oggi, molte organizzazioni sindacali dei paesi ricchi adottano delle strategie per proteggere i lavoratori dalla minaccia dei poveri nei paesi subalterni.

A prescindere dalla validità di questa logica nel passato, oggi è però sicuramente sbagliato ritenere che i poveri o il Sud globale costituiscano un esercito industriale di riserva. In primo luogo, non c'è alcun «esercito industriale», nel senso che i lavoratori dell'industria non formano alcun raggruppamento unitario e compatto, bensì sono una delle tante forme del lavoro nelle reti definite dal paradigma immateriale. In termini più generali, la divisione sociale tra gli occupati e i disoccupati sta diventando sempre più sfumata: nell'età del postfordismo, l'occupazione stabile e garantita su cui potevano contare molti segmenti della classe operaia nei paesi dominanti non esiste più. La flessibilità del mercato del lavoro significa che ormai nessun lavoro può più essere

considerato sicuro. Non c'è più una divisione netta, ma una zona grigia in cui tutti i lavoratori fanno l'esperienza di un passaggio sempre più preCarlo tra occupazione e disoccupazione e viceversa. In secondo luogo, non c'è più alcuna «riserva», nel senso che non c'è alcuna forza lavoro al di fuori dei processi della produzione sociale. Nelle nostre società, il povero, il disoccupato e il sottoccupato -pur non ricevendo un salario - partecipano attivamente alla produzione sociale. Non è mai stato vero che il povero e il disoccupato non facessero nulla, dal momento che le strategie di sopravvivenza richiedono una creatività straordinaria e delle risorse eccezionali.⁵⁷ Oggi, tuttavia, nella misura in cui la produzione sociale è sempre più dominata dal lavoro immateriale - e cioè dalle reti cooperative e dalla costruzione di relazioni sociali e di reti comunicative - l'attività di tutti, compresa quella dei poveri, diviene sempre più direttamente produttiva.

Sotto molti aspetti, i poveri sono straordinariamente ricchi e produttivi. Dal punto di vista della biodiversità, per esempio, alcune tra le regioni più povere del mondo - soprattutto nel Sud globale -possiedono la più grande varietà di vegetali e di specie animali, mentre nel ricco Nord globale ce ne sono sempre meno. Inoltre, le popolazioni povere, e in modo particolare le popolazioni indigene, sanno come vivere con queste specie animali e vegetali, e soprattutto sanno cosa fare per mettere a frutto le loro qualità senza distruggerle. Pensiamo per esempio alle popolazioni indigene dell'Amazzonia, che sanno convivere con la foresta e le cui attività sono necessarie per la sua stessa sopravvivenza.⁵⁸ Oppure pensiamo alle conoscenze indigene relative all'uso delle piante medicinali. La ricchezza contenuta in questi saperi e nel patrimonio genetico di piante e animali non viene convertita in ricchezza economica - vedremo più avanti, in questo stesso capitolo, che alcuni tra i dibattiti più interessanti sul diritto di proprietà riguardano appunto la conoscenza indigena e il materiale genetico dei vegetali. È tuttavia necessario ricordare che, per quanto i profitti se ne vadano altrove, questa enorme ricchezza gioca un ruolo essenziale nel quadro della produzione sociale globale.

Questa natura comune dell'attività sociale è messa in

maggiore evidenza dal fatto che oggi la produzione dipende sempre di più dalla comunità e dalle competenze linguistiche.⁵⁹ Tutti gli elementi attivi della società sono agenti della creatività linguistica che anima l'ininterrotta generazione dei linguaggi comuni. Questa comunità linguistica viene prima del profitto e della costruzione delle gerarchie globali e locali. In tal senso, il linguaggio mantiene le relazioni gerarchiche in almeno tre diversi riguardi: all'interno di ogni comunità linguistica, fissando i segni della superiorità e dell'inferiorità sociale; tra comunità linguistiche diverse, determinando il predominio di un linguaggio sugli altri - per esempio, il dominio della lingua inglese a livello globale; e all'interno dei linguaggi tecnici, regolando i rapporti tra potere e sapere. Malgrado tutte queste gerarchie, i poveri e i subalterni sono spesso gli agenti più creativi delle comunità linguistiche, in grado di sviluppare nuove forme e ibridi linguistici che vengono poi adottati da tutta la società. (La creatività linguistica degli afroamericani nell'ambito della lingua inglese parlata negli Stati Uniti costituisce l'esempio più noto.) In effetti, la contraddizione tra le gerarchie linguistiche e la produzione di comunanza linguistica rende oggi il linguaggio una delle sedi dei conflitti più decisivi e delle più importanti forme di resistenza. Questo paradosso provoca il rovesciamento dell'immagine del povero: dato che i poveri contribuiscono a generare la comunità linguistica da cui poi vengono esclusi o in cui viene loro assegnata una posizione subordinata, essi non sono solo elementi attivi e produttivi, ma sono soprattutto soggetti antagonisti e potenzialmente ribelli. La posizione paradossale dei poveri all'interno della comunità linguistica è indicativa della loro posizione nel quadro della produzione sociale. In tal senso, la figura del povero è l'elemento più rappresentativo o, meglio, è l'espressione comune di qualsiasi attività sociale creativa. Per completare il rovesciamento dell'immagine tradizionale dei poveri, quindi, potremmo aggiungere che il povero incorpora la condizione ontologica non solo della resistenza, ma della vita produttiva in quanto tale.

I migranti sono una categoria speciale dei poveri, dei quali evidenziano tutta la ricchezza e la produttività. Tradizionalmente,

la molteplicità dei lavoratori migranti - compresi gli immigrati permanenti, i lavoratori stagionali e i girovaghi - è sempre stata esclusa dalle concezioni e dalle organizzazioni predominanti della classe operaia. La loro differenza culturale e la loro mobilità li ha sempre divisi dalle figure stabili che occupavano una posizione centrale nel mondo del lavoro. Nell'economia contemporanea, all'interno dei rapporti di produzione postfordisti, la mobilità caratterizza la totalità del mercato del lavoro, e dunque tutte le categorie lavorative tendono ad assimilare la mobilità e la mescolanza di culture che contraddistinguono la condizione dei migranti. Oltre a essere costretti a cambiare spesso lavoro durante la loro vita lavorativa, ai lavoratori viene infatti richiesta una mobilità geografica che si protrae per lunghi periodi, o di percorrere giornalmente le grandi distanze che separano il loro luogo di residenza da quello di lavoro. Malgrado si muovano spesso in condizioni di pressoché assoluta indigenza, i migranti sono altrettanto spesso soggetti ricchi di cultura, di conoscenze linguistiche, di competenze e di capacità creative: ogni migrante porta con sé un intero mondo. Mentre le grandi migrazioni europee del passato erano generalmente dirette verso spazi «esterni», che i migranti immaginavano come vuoti, attualmente molte grandi migrazioni si muovono verso gli spazi più saturi di ricchezza e di privilegi del mondo. Le grandi metropoli del Nord America, dell'Europa, dell'Asia e del Medio Oriente attraggono i migranti, di cui hanno bisogno per fare andare avanti le loro economie. Come nella fisica di Democrito, un pieno attrae un altro pieno.

Il desiderio dei migranti di qualcosa di più e di nuovo, il loro rifiuto di accettare le cose come stanno, fa parte della loro ricchezza. Certo, molte migrazioni sono spinte dal desiderio di sfuggire da condizioni di violenza, di fame o di privazioni di ogni genere, ma insieme a queste condizioni negative c'è anche sempre un desiderio di ricchezza, di pace e di libertà. Questa combinazione tra il rifiuto e il desiderio ha un'enorme potenza. Distaccandosi da una vita fatta di insicurezze e di forzata mobilità, i migranti sono ben addestrati a resistere alle forme di sfruttamento che contraddistinguono il lavoro immateriale. Ironicamente, i grandi

centri globali della ricchezza che chiamano i migranti per colmare i vuoti delle loro economie finiscono per ritrovarsi anche qualcosa che non avevano messo in conto, dato che i migranti investono l'intera società con i loro desideri sovversivi. L'esperienza del volo dei migranti è come un allenamento del desiderio della libertà.

I migranti hanno molto da insegnarci sulle divisioni geografiche e sulle gerarchie del comando globale: sono in grado di comprendere i gradienti del pericolo e della sicurezza, della ricchezza e della povertà, sanno decifrare la differenze salariali e riconoscere il grado di libertà delle forme di vita. Con la loro conoscenza delle gerarchie, i migranti riescono a guadagnare un punto di vista privilegiato, a partire dal quale possono andare in cerca della ricchezza e della libertà, del potere e della gioia. I migranti sanno identificare le gerarchie geografiche del sistema e, tuttavia, si muovono nel mondo come in uno spazio comune, testimoniando, con la loro stessa vita, l'irreversibilità della globalizzazione. Attraversando tutte le frontiere geografiche, di cui logorano la stabilità, i migranti mostrano (e contribuiscono a costruire) la comunanza generale della moltitudine. Questo non significa che nel mondo tutti si trovino nella stessa situazione. Le grandi differenze di reddito, di condizioni di lavoro e di vita non sono soltanto cause di grande povertà, ma - come vedremo nel prossimo capitolo - sono anche elementi essenziali della gestione dell'economia globale. Ciò che ci preme sottolineare è che queste differenze non andrebbero viste tanto sul piano dell'esclusione, quanto piuttosto su quello di un'inclusione differenziale, non come una linea di divisione tra lavoratori e poveri sul piano nazionale o globale, ma come gerarchie interne alla comune condizione di povertà. Tutta la moltitudine è produttiva e, al contempo, tutta la moltitudine è povera.

Con ciò non vogliamo dire che la povertà e le migrazioni siano desiderabili, e che dunque dovremmo rinunciare tutti alla nostra ricchezza per prendere la strada. Al contrario, tutte le forme di povertà comportano le loro specifiche sofferenze. Nel secondo paragrafo del capitolo 3 denunceremo chiaramente le enormi e crescenti forme di povertà e di disuguaglianza del sistema globale,

che devono essere combattute in ogni modo possibile. E tuttavia, malgrado la loro povertà e la loro mancanza di risorse materiali, di cibo, di alloggio ecc, i poveri sono enormemente ricchi di conoscenza e di potenzialità creativa.

Non c'è alcuna differenza qualitativa tra i poveri e i lavoratori occupati. C'è invece una condizione sempre più comune a tutta la moltitudine, che riguarda l'esistenza e le attività creative. La creatività e l'inventiva dei poveri, dei disoccupati, dei semioccupati e dei migranti sono assolutamente essenziali per la produzione sociale. Nella misura in cui la produzione avviene oggi tanto al di dentro quanto al di fuori dei muri delle fabbriche, allo stesso modo essa ha luogo sia dentro sia fuori dalle relazioni salariali. Non c'è alcuna barriera sociale tra lavoratori produttivi e improduttivi; per questo, le vecchie e ambigue distinzioni marxiste tra lavoro produttivo e improduttivo e tra attività produttiva e riproduttiva devono essere definitivamente rigettate. Come la nozione di esercito industriale di riserva, anche queste gerarchie sono state generalmente utilizzate per escludere le donne, i disoccupati e i poveri dai ruoli politici di rilievo che, insieme ai progetti rivoluzionari, sono stati affidati agli uomini dalle mani callose delle grandi fabbriche, e cioè a coloro che venivano considerati i principali produttori. Oggi siamo tutti in grado di creare qualcosa in quanto singolarità attive che cooperano nelle reti della moltitudine, ossia nel comune.

Le lotte dei poveri contro le condizioni della loro povertà non sono soltanto forme di contestazione, ma sono soprattutto modalità affermative di un potere biopolitico che rivela un «essere» comune ben più potente del loro miserabile «avere». Nel corso del XX secolo, nelle aree dominanti del mondo, i movimenti delle popolazioni povere hanno avuto la forza di superare la frammentazione, lo scoraggiamento, la rassegnazione e il panico che accompagnano la povertà, e hanno contestato i governi nazionali con le loro richieste di una redistribuzione della ricchezza.⁶⁰ Al giorno d'oggi, le lotte dei poveri assumono una caratterizzazione più generale e biopolitica, proiettandosi tendenzialmente a un livello globale. Ashwin Desai, per esempio, ci

racconta lo sviluppo di un movimento di lotta contro gli sfratti e i conseguenti tagli dell'acqua e dell'energia elettrica che sono stati organizzati a Chatsworth - un centro non lontano da Durban, in Sud Africa. Una delle caratteristiche più interessanti di questo movimento è la sua base comune: i sudafricani neri e quelli di origine indiana hanno manifestato insieme al grido di «Noi non siamo indiani o africani, noi siamo i poveri!».61 Un altro elemento rilevante è che i poveri pongono la loro contestazione a un livello globale. La loro protesta è naturalmente rivolta, innanzitutto, contro gli amministratori locali e il governo sudafricano, accusati di aver aggravato - a partire dalla fine dell'apartheid - le condizioni della maggior parte dei poveri; ma, contemporaneamente, l'obiettivo di fondo della loro lotta - come hanno avuto modo di esprimere a Durban in occasione della Conferenza delle Nazioni Unite contro il razzismo del 2001 - è la globalizzazione neoliberista, ritenuta la vera responsabile della loro povertà. I contestatori sudafricani hanno pienamente ragione - «Noi siamo i poveri!» - e probabilmente, rispetto alle loro stesse intenzioni, il senso dello slogan è assai più vasto. Tutti partecipiamo alla produzione sociale: è questa, in ultima analisi, la ricchezza dei poveri.

Le lotte contro le comuni condizioni di povertà dovranno infine mostrare in che misura questa produttività comune sarà capace di dare vita a progetti politici costituenti. La richiesta di un «reddito garantito» - e cioè di un reddito assicurato a tutti i cittadini, indipendentemente dalla loro occupazione - che si è diffusa per alcuni anni in Europa, in Brasile e in Nord America, è un progetto costituente volto a combattere la povertà.62 Se fosse generalizzata oltre i confini nazionali, trasformandosi nella richiesta globale di un reddito garantito per tutti, questa istanza potrebbe costituire un elemento centrale di un progetto per la gestione democratica della globalizzazione. Uno schema comune di questo genere per la distribuzione della ricchezza sarebbe infatti coerente con la produttività comune dei poveri.

Le nostre tesi sulla ricchezza, sulla produttività e sulla comunanza dei poveri si ripercuotono direttamente sulle strategie delle organizzazioni sindacali. La vecchia forma del sindacato, nata

nel XIX secolo e concepita principalmente per negoziare i salari in ogni settore produttivo, non è più sufficiente. In primo luogo - come abbiamo argomentato in precedenza - le strutture sindacali non sono in grado di rappresentare i disoccupati, i poveri, e neanche i lavoratori postfordisti flessibili e in mobilità, categorie che pure partecipano tutte attivamente alla produzione sociale e che incrementano la ricchezza sociale. In secondo luogo, i sindacati sono ancora organizzati in base ai settori e ai prodotti definiti ai tempi d'oro della produzione industriale - un sindacato dei minatori, uno per il settore degli idrocarburi, uno dei macchinisti ecc. Oggi, però, quando tutte le condizioni e le relazioni di lavoro stanno diventando comuni, queste distinzioni tradizionali (o altre magari più aggiornate) non hanno più alcun senso e costituiscono soltanto degli ostacoli. Infine, le strutture sindacali sono diventate organizzazioni di natura esclusivamente economica, non politica. Nei paesi capitalisticamente egemoni, le organizzazioni del movimento operaio erano riuscite a conquistare un riconoscimento giuridico, sino al livello costituzionale, in cambio della limitazione della loro azione all'ambito strettamente aziendale, in tema soprattutto di salari, rinunciando così a qualsiasi rivendicazione sociale e politica. Nel paradigma del lavoro immateriale e nella misura in cui la produzione diviene sempre più biopolitica, questo limitarsi alle questioni puramente economiche ha sempre meno senso.

Oggi vi è la necessità e la possibilità di una forma dell'organizzazione del lavoro che oltrepassi le distinzioni delle precedenti strutture sindacali e che si occupi della rappresentanza del divenire comune del lavoro in tutta la sua generalità - economica, politica e sociale. Mentre i sindacati fordisti tradizionali difendono gli interessi economici di limitate e specifiche categorie di lavoratori, oggi c'è bisogno di nuove forme organizzative capaci di rappresentare l'intera rete di singolarità che producono, cooperando, la ricchezza sociale. Una modesta proposta che va in questa direzione è, per esempio, quella di aprire le organizzazioni sindacali ad altri segmenti della società, collegandole soprattutto ai grandi movimenti sociali che si sono affermati recentemente, per

costituire una forma di «sindacalismo dei movimenti sociali».63 Un esempio decisamente più militante è costituito dai «piqueteros», il movimento dei disoccupati argentini che hanno iniziato a muoversi come veri e propri sindacati politicizzati dei disoccupati. Un altro esempio di attivismo sindacale formatosi al di fuori delle strutture tradizionali è rappresentato dagli scioperi dei lavoratori «interinali» - lavoratori occupati a tempo parziale nei settori dello spettacolo, dei media e dei beni culturali - che hanno avuto luogo in Francia nel 2003.64 In linea generale, un sindacato degno di questo nome - e soprattutto degno dell'eredità delle lotte dei lavoratori - deve essere l'espressione organizzata della moltitudine, deve essere cioè capace di coinvolgere l'intero spettro del lavoro sociale. I poveri non hanno bisogno di leggi sulla povertà - tanto più che le vecchie leggi sulla povertà hanno prodotto la loro povertà.

Non è difficile rendersi conto delle ragioni per le quali queste moltitudini di poveri siano così pericolose per il capitale e per le strutture del potere globale. Se fossero semplicemente escluse dai circuiti della produzione globale, non rappresenterebbero una minaccia così grave. Se fossero solo vittime passive delle ingiustizie, dell'oppressione e dello sfruttamento, non risulterebbero così pericolose. La loro pericolosità consiste nel fatto che i lavoratori immateriali e gli operai dell'industria, assieme ai lavoratori delle campagne e persino ai poveri e ai migranti, sono globalmente inclusi come agenti attivi della produzione biopolitica. La loro mobilità e la loro comunanza costituiscono minacce permanenti di destabilizzazione delle gerarchie globali e delle divisioni dalle quali dipende il potere capitalistico globale. Essi scivolano attraverso le frontiere e scavano tunnel intercomunicanti che ne disgregano i muri. Inoltre, queste classi pericolose destabilizzano senza posa la costituzione ontologica dell'Impero: ogni volta che le linee della loro creatività e delle loro fughe si intersecano, le soggettività divengono sempre più ibride, meticce e capaci di evadere dai poteri fusionali di controllo. In questo modo, cessano di essere assoggettate alle identità e divengono singolarità. Nell'inferno della povertà e nell'odissea delle migrazioni abbiamo già visto profilarsi alcuni lineamenti della figura della moltitudine. I linguaggi si

combinano e interagiscono per formare non una koinè unificata, bensì un potere comune della comunicazione e della cooperazione tra una moltitudine di singolarità.

Moltitudini demoniache: Dostoevskij e la Bibbia

La moltitudine possiede anche un lato oscuro. La parabola neotestamentaria dell'indemoniato della regione dei Gerasèni ripresa con numerose variazioni da Marco, Luca e Matteo - ci aiuta a comprendere meglio la natura del lato demoniaco della moltitudine. Gesù incontra un indemoniato e gli chiede quale sia il suo nome, dato che l'esorcismo esige la conoscenza del nome del demonio. L'indemoniato risponde enigmaticamente: «Il mio nome è legione, dato che siamo in molti». I diavoli chiedono a Gesù di farli uscire dall'uomo e di lasciarli entrare in una mandria di maiali che si trovavano nelle vicinanze. I maiali posseduti, spinti da un impulso suicida collettivo, si gettano da una rupe e annegano. L'uomo, liberato dai demoni, ora siede ai piedi di Gesù, a cui esprime tutta la sua gratitudine per averlo salvato.

Uno degli aspetti più curiosi e inquietanti della parabola è la confusione grammaticale tra la singolarità e la pluralità dei soggetti. L'indemoniato è, allo stesso tempo, un io e un noi. In lui si agita una moltitudine. Forse questa stessa confusione grammaticale tra il singolare e il plurale è un attributo demoniaco. La minaccia è ulteriormente enfatizzata dal nome pronunciato dall'indemoniato: «Legione». Il termine latino *legio* era comunemente usato in aramaico e in greco per indicare un grande numero, ma il termine si riferiva contemporaneamente, come accade ancora oggi nelle lingue moderne, all'unità militare dell'esercito romano composta da circa 6.000 uomini. Perché i demoni si definiscono «Legione»? Forse perché questo termine possiede una forza potentemente distruttiva? O forse perché la moltitudine che possiede l'uomo può agire di concerto? Probabilmente, la vera natura della minaccia rappresentata da questa moltitudine è di natura più metafisica: in quanto è a un tempo singolare e plurale, essa distrugge la stessa

distinzione numerica. Basta solo pensare alla fatica che è costata ai teologi la dimostrazione dell'unicità di Dio. Anche i linguisti sono sempre stati preoccupati dal problema di quei nomi il cui numero è indeterminato, e possono valere tanto come singolari quanto come plurali (per esempio, in italiano, il termine «specie»). La minaccia nei confronti dell'ordine politico è ancora più chiara: a partire dagli antichi, il pensiero politico si è fondato sulla distinzione tra il potere di uno solo, dei pochi e dei molti. La moltitudine demoniaca viola tutte queste distinzioni numeriche: essa è, al contempo, una e molteplice. Il numero indefinito da cui è costituita la moltitudine scompagina tutti principi d'ordine. Sembra proprio uno scherzo del diavolo.

Dostoevskij fa i conti con l'inquietudine provocata dalle moltitudini demoniache nel suo grande romanzo del 1873, *I Demoni*.⁶⁵ Ai tempi di Dostoevskij la Russia è infestata da forze oscure e feroci. I servi sono stati liberati, l'ordine sociale tradizionale sta crollando e le influenze straniere stanno portando il paese alla catastrofe morale e sociale. I russi si comportano come degli indemoniati - ma da chi o da che cosa sono posseduti? Chi sono i demoni di Dostoevskij? Il romanzo è ambientato in un tranquillo villaggio in cui un vedovo, Stepan Verkhovensky, trascorre la sua vecchiaia corteggiando Varvara Stravogina, la vedova più ricca della città. Il figlio di Verkhovensky, Piotr, tornato da un recente viaggio nelle capitali d'Europa, affascina le ragazze della piccola città. Forse dovrebbe innamorarsi di una fanciulla di buona famiglia, così come prescrive l'ordine sociale che sembra durare dall'eternità. Man mano che il racconto si sviluppa, scopriamo però che dietro i rituali senza tempo della vita di questo paese nel cuore della Russia si sta sviluppando un'organizzazione ultrasegreta di pseudorivoluzionari - di cui fanno parte alcuni membri delle famiglie più in vista del paese, e di cui Piotr Verkhovensky è il capo - che coltivano un folle piano di distruzione. Le misteriose attività del gruppo provocano una serie di eventi catastrofici. In qualche modo, tutti gli abitanti del paese sembrano essere manipolati a loro insaputa, o comunque influenzati, da questo sinistro piano. Alla fine del romanzo tutti i membri della

cospirazione clandestina si sono suicidati, sono stati assassinati dai loro stessi compagni, o hanno trovato la salvezza nella prigione o nell'esilio. Nelle ultime pagine del romanzo, Stepan Verkhovensky riflette sulla parabola evangelica dell'indemoniato. È proprio come nella nostra Russia, esclama, che è stata infestata dai demoni per secoli! Forse siamo noi i maiali che sono stati posseduti dai demoni; ora dovremo correre verso la rupe per gettarci in acqua, così che la Russia verrà salvata e potrà riposare ai piedi di Gesù.

Stepan Verkhovensky (e lo stesso Dostoevskij) cerca di esorcizzare la sua angoscia con un'idea piuttosto ingenua dell'esorcismo della moltitudine dei demoni e della redenzione cristiana della Russia.⁶⁶ Una volta denunciata la cospirazione politica e il suo osceno leader come un fenomeno demoniaco, Dostoevskij può allora isolarli dalla reale, eterna e messianica essenza della Russia. Può anche essere una soluzione per certi aspetti consolatoria, ma quello che Dostoevskij si rifiuta di vedere è che la vera forza demoniaca è la stessa moltitudine dei russi. La liberazione dei servi della gleba e i grandi movimenti radicali degli anni Sessanta del XIX secolo avevano dato l'avvio a un'ondata di disordini che minacciavano il potere costituito e che, nel giro di pochi decenni, l'avrebbero definitivamente abbattuto. Quello che atterrisce della moltitudine è il suo numero indefinito: la moltitudine è, allo stesso tempo, una e molteplice. Se ci fosse soltanto un'unica cospirazione a minacciare il vecchio ordine sociale - come immagina Dostoevskij - questa potrebbe essere smascherata, affrontata e sgominata. Se le minacce fossero molteplici e separate tra di loro, potrebbero ancora essere affrontate in qualche modo. Ma la moltitudine è una legione costituita da elementi innumerevoli che sono e restano diversi l'uno dall'altro, ma che nondimeno comunicano, cooperano e agiscono in comune. Questo sì che è demoniaco!

Excursus 1. Metodo: sulle orme di Marx

Proponiamo un indovinello. La chiave per comprendere il metodo del materialismo storico marxiano consiste nella necessità della riformulazione della teoria sociale a partire dai contorni della realtà contemporanea. A differenza delle differenti versioni dell'idealismo, che propongono punti di vista metastorici adeguati a qualsiasi realtà sociale - una misura unica per tutte - nell'Introduzione del 1857 ai Grundrisse, uno straordinario e sintetico discorso sul metodo, Marx scrive che la comprensione storica deve essere adeguata alla struttura della società contemporanea, e deve dunque cambiare assieme alla storia stessa: ci dev'essere corrispondenza tra il metodo e la sostanza, tra la forma e il contenuto.⁶⁷ Ciò significa, però, che il mutamento sociale innescato dalla dinamica storica determina l'inadeguatezza delle vecchie teorie. Nuove realtà esigono nuove teorie. Secondo il metodo suggerito dallo stesso Marx, occorre dunque congedarsi dalla teoria marxiana nella misura in cui gli oggetti della sua critica - e cioè la produzione e la società capitalistiche - sono completamente cambiati. Diciamo le cose più semplicemente: per seguire le orme di Marx, occorre andare oltre Marx e sviluppare, sulla base del suo metodo, un nuovo apparato teorico adeguato alla realtà del tempo presente. Dobbiamo scrivere una nuova «Introduzione alla critica dell'economia politica» con cui aggiornare il metodo marxiano tenendo conto delle trasformazioni storiche che si sono verificate dal 1857 a oggi. E tuttavia, come vedremo fra poco, dopo che avremo iniziato a procedere oltre Marx ci assalirà continuamente il sospetto che lui si trovava già lì ad attenderci.

Gli elementi fondamentali del metodo di Marx che ci guideranno nell'articolazione del nostro sono: 1) la tendenza storica; 2) l'astrazione reale; 3) l'antagonismo; 4) la costituzione della soggettività.⁶⁸

Abbiamo già impiegato la nozione marxiana della tendenza storica quando abbiamo sostenuto che l'economia contemporanea

è caratterizzata dall'egemonia del lavoro immateriale. La nostra tesi è che il lavoro immateriale, pur non essendo predominante in termini quantitativi, ha imposto una tendenza a tutte le altre forme del lavoro, trasformandole in funzione delle sue caratteristiche peculiari: è solo in tal senso che esso ha guadagnato una posizione egemonica. A questo proposito, ricordiamo che ai tempi in cui Marx iniziava a studiare il lavoro industriale e la produzione capitalistica come nota lui stesso nelle prime pagine del Capitale, queste realtà costituivano solo una porzione ridotta dell'economia inglese, una porzione ancora più piccola dell'economia tedesca e delle altre nazioni europee, e soltanto una frazione infinitesimale dell'economia globale. L'agricoltura era ancora largamente predominante in termini strettamente quantitativi, e tuttavia Marx riconosceva nel capitale e nel lavoro industriale una tendenza che avrebbe funzionato come motore delle trasformazioni successive. Quando i marxisti ortodossi ribadiscono che il numero degli operai della grande industria non è diminuito e che dunque il lavoro operaio e il sistema di fabbrica restano ancor oggi il nucleo centrale dell'analisi marxista, dobbiamo ricordare loro il metodo marxiano della tendenza storica. I numeri contano certamente molto, ma è più importante saper cogliere la direzione di marcia del presente per distinguere i semi che germoglieranno da quelli che deperiranno. Il grande tentativo di Marx alla metà del XIX secolo fu quello di interpretare la tendenza e di proiettare lo sviluppo del capitale - che allora viveva negli anni della propria infanzia - come una forma sociale integrale.

La periodizzazione storica è intrinseca all'idea di tendenza. Nella storia, ogni giorno accadono dei mutamenti infinitesimali; noi però abbiamo a disposizione dei paradigmi che, per alcuni grandi periodi storici, possono definire i nostri modi di pensare, le strutture della conoscenza, la differenza tra ciò che è normale e ciò che non lo è, tra l'ovvio e l'oscuro e persino tra ciò che è pensabile e ciò che è invece impensabile: tutto questo può però drammaticamente mutare, costringendoci a formare nuovi paradigmi. I punti di passaggio tra differenti periodi sono quelli in cui una tendenza si sostituisce a un'altra. La produzione

capitalistica contemporanea è caratterizzata da una serie di passaggi che corrispondono a diversi aspetti del medesimo movimento: dall'egemonia del lavoro industriale a quello del lavoro immateriale, dal fordismo al postfordismo e dal moderno al postmoderno. La periodizzazione inquadra il movimento della storia nei termini di un passaggio da un paradigma relativamente stabile a un altro.⁶⁹

Ogni periodo è caratterizzato da una o più forme comuni che strutturano i diversi elementi della realtà sociale e del pensiero. Queste forme comuni, o isomorfismi, propri di ogni periodo storico sono, per esempio, quelli descritti da Foucault nei suoi studi sulle distribuzioni spaziali e sulle architetture delle differenti istituzioni disciplinari della modernità. Non è un caso, egli osserva, che la prigione assomigli alla fabbrica, la quale, a sua volta ricorda la scuola, che è simile alle caserme affini a loro volta agli ospedali, e così via. Queste istituzioni condividono una forma comune, che Foucault definisce diagramma disciplinare.⁷⁰ Al giorno d'oggi, invece, vediamo ovunque delle reti -nelle organizzazioni militari, nei movimenti sociali, nei programmi imprenditoriali, nelle migrazioni, nei sistemi della comunicazione, nelle strutture fisiologiche, nelle relazioni linguistiche, nei trasmettitori neuronali e anche nei rapporti personali. Non è che le reti non esistessero anche prima, o che la struttura del cervello sia improvvisamente cambiata; il fatto è che la rete è diventata una forma comune che tende a definire i nostri modi di comprendere il mondo e di agire in esso. Dal nostro punto di vista, il fattore più rilevante è che le reti sono le forme di organizzazione della cooperazione e delle relazioni comunicative dettate dal paradigma della produzione immateriale. La tendenza di questa forma comune a emergere e a esercitare una vera e propria egemonia è ciò che definisce il periodo storico.

Come illustrazione di questa nozione di tendenza e delle corrispondenze formali tra il pensiero e la realtà sociale in grandi periodi storici, prendiamo quello che sembrerebbe costituire il più illustre controesempio, vale a dire il fondamento del metodo cartesiano: il «Cogito ergo sum», con cui Descartes si proponeva di assicurare la certezza dell'esistenza della mente individuale nella

sua autonomia dal corpo e dal mondo fisico. Descartes immagina di essere senza corpo e che non vi sia nessun mondo o luogo in cui potersi situare; ma questo suo stesso processo del dubitare lo conduce alla certezza della propria esistenza. Potrebbe sembrare strano che nello stesso testo in cui formula questa nozione, e cioè nel suo Discorso sul metodo, Descartes collochi la sua rivelazione in un luogo specifico: «Ero allora in Germania, chiamato dalle guerre che ancora non vi sono finite».71 Descartes perviene alla scoperta della certezza dell'esistenza della sua mente in un preciso giorno del 1619, probabilmente il 16 novembre, quando - come soldato impegnato nella Guerra dei trent'anni - stava passando in solitudine l'inverno in una stanza riscaldata da una stufa. Che cosa hanno a che fare la guerra e il ruolo che Descartes vi ha svolto con una verità eterna come quella espressa dalla frase «Cogito ergo sum»? Perché Descartes si preoccupa di informarci sul luogo e sulla data di questo evento? Sarebbe sin troppo facile riconoscere che una realtà così devastante, una guerra così disperata e insensata, abbiano suggerito a un individuo di smettere di «studiare il libro del mondo» e lo abbiano indotto a prendere se stesso come oggetto di ricerca: in questo modo posso immaginare che questo mondo orribile non esista e che il mio pensiero sia l'unica realtà certa ed evidente. È sicuramente riduttivo interpretare la scoperta metodologica di Descartes come la semplice reazione di un soldato stravolto dalla guerra. La relazione tra la causa e l'effetto risulterebbe troppo stretta, meccanica e lineare. Sarebbe però ugualmente erroneo separare la rivelazione di Descartes dalla realtà storico-sociale in cui si trovava. In ogni caso, la grandezza di Descartes è stata quella di aver riconosciuto una forma e un modo di pensiero che corrispondevano coerentemente all'epoca storica che stava sorgendo. L'autoriflessione dell'individuo sovrano scoperta da Descartes ha la stessa forma di una serie di altre figure - dall'attore economico individuale allo stato nazionale sovrano - che sarebbero emerse più o meno contemporaneamente nell'Europa moderna. Né la Guerra dei trent'anni né nessun altro evento storico può essere inteso come «causa» della filosofia cartesiana. È l'intero quadro delle relazioni che sostanziano questo contesto storico a

renderla possibile. La sua scoperta corrisponde formalmente alla tendenza emergente della sua realtà storico-sociale.

Per Marx, naturalmente, tutto comincia con la produzione; occorre quindi tornare al dato di fatto della produzione per comprendere il concetto di astrazione reale, e cioè il secondo elemento del metodo marxiano che abbiamo deciso di assimilare. Marx fa propria la massima dell'economia politica classica adottata, fra gli altri, da Smith e da Ricardo - secondo la quale nella società capitalistica il lavoro è il fondamento del valore e della ricchezza. Tuttavia, malgrado la grande passione nutrita dagli economisti classici per il mito di Robinson Crusoe, il lavoro individuale non ci fa capire nulla della produzione capitalistica. Il capitale crea una forma di produzione sociale collettiva, in cui la produzione di ognuno collabora con quella di innumerevoli altri. È assurdo intendere il valore in senso capitalistico come qualcosa che viene prodotto dal lavoro del singolo individuo isolato, osserva Marx, così come non si può concepire lo sviluppo del linguaggio senza persone che vivono insieme e che comunicano tra loro (Lineamenti fondamentali, vol. I, p. 5). Per comprendere il capitale dobbiamo partire dal concetto di lavoro sociale - e cioè da un'astrazione razionale, come la definisce Marx, che risulta però assai più concreta e fondamentale di qualsiasi riferimento al lavoro individuale. Nella produzione capitalistica, i lavori concreti - come quello del muratore, del saldatore o del commesso - sono equivalenti, o comunque commensurabili, in quanto comprendono un elemento comune: il lavoro astratto, ossia il lavoro in generale, a prescindere dalla sua forma specifica. In tal senso, Marx sostiene che il lavoro astratto è la chiave per comprendere il valore in senso capitalistico. Se, come abbiamo premesso, nella società capitalistica il lavoro è la fonte del valore, allora il lavoro astratto diviene la fonte del valore in senso generale. Il denaro è la rappresentazione adeguata dell'indifferenza e dell'astrazione del valore in senso capitalistico.

Dopo aver articolato il concetto di lavoro astratto e la sua relazione con il valore, ci rendiamo già conto di una differenza determinante che distingue i tempi di Marx dal presente. Marx

concettualizza le relazioni tra lavoro e valore in termini quantitativi: a una certa quantità di tempo di lavoro astratto corrisponde una determinata quantità di valore. Secondo questa legge del valore su cui si basa la produzione capitalistica, il valore viene espresso in unità di tempo lavorativo misurabili e omogenee. Infine, Marx collega questa nozione alle sue analisi della giornata lavorativa e del plusvalore. Questa legge del valore, nella forma in cui venne concepita da Smith, da Ricardo e da Marx, oggi però non regge più. L'unità temporale del lavoro, in quanto misura fondamentale del valore, oggi non ha più alcun senso. Il lavoro è ancora la fonte del valore in senso capitalistico - questo certamente non è cambiato - ma dobbiamo cercare di capire con quale tipo di lavoro abbiamo a che fare e quali siano le sue temporalità. Abbiamo già detto che, sotto l'egemonia del lavoro immateriale, la giornata lavorativa e il tempo di produzione si sono trasformati profondamente. Nel regno del lavoro immateriale, il ritmo regolare della produzione di fabbrica - con la sua netta suddivisione tra tempo di lavoro e tempo di non lavoro - è pressoché scomparso. Pensiamo soltanto al modo in cui le aziende leader come Microsoft cerchino di far assomigliare l'ufficio all'ambiente di casa, con l'offerta di pasti gratuiti e con l'applicazione di programmi per trattenere gli impiegati sul posto di lavoro siamo ai limiti della loro lucidità. Ai livelli più bassi del mercato del lavoro, ci sono lavoratori che devono destreggiarsi tra diversi tipi di occupazioni per far tornare i conti. Queste cose sono sempre esistite e tuttavia, oggi, nel passaggio dal fordismo al postfordismo - con la flessibilità e la mobilità imposte sistematicamente ai lavoratori e con il declino dell'occupazione a tempo indeterminato tipica del lavoro di fabbrica - esse tendono a diventare la norma. Agli estremi superiori e inferiori del mercato del lavoro, il nuovo paradigma scuote la distinzione tra tempo di lavoro e tempo di vita.

La relazione intrinseca tra lavoro e vita, questa fine della distinzione tra le forme del tempo che caratterizza la produzione postfordista, divengono ancora più evidenti nell'ambito della produzione immateriale. La produzione materiale - la produzione, per esempio, di autovetture, di televisioni di abiti e di cibo -

costituisce la produzione dei mezzi della vita sociale, nel senso che le forme moderne della vita sociale non sarebbero possibili in assenza di queste merci. La produzione immateriale (che comprende la produzione di idee, immagini, sapere, comunicazione, cooperazione e relazioni affettive), invece, non crea tanto i mezzi delle interazioni sociali, quanto piuttosto la vita sociale stessa. La produzione immateriale è biopolitica. Questo punto di vista ci permette di guardare in modo nuovo l'intera evoluzione della produzione capitalistica - un po' come l'anatomia dell'uomo contiene la chiave per comprendere l'anatomia della scimmia [Lineamenti fondamentali, voi. I, p. 33). Il capitale è sempre stato orientato alla produzione, alla riproduzione e al controllo della vita sociale. Marx vuole appunto sottolineare questo principio quando dice che, per quanto il senso comune definisca il capitale come una forma di accumulazione di ricchezza sociale nella forma di merci e di denaro, il capitale è fondamentalmente un rapporto sociale. La produzione del capitale - e oggi questo è inequivocabilmente chiaro ed evidente - è la produzione della stessa vita sociale. Anche il concetto di «lavoro vivo», per Marx, va nella stessa direzione: il lavoro vivo è la forma espressiva delle nostre capacità creative. Il lavoro vivo è la facoltà fondamentale degli esseri umani: con il lavoro vivo ci impegniamo attivamente nel mondo creando relazioni sociali. Il lavoro vivo può essere imbrigliato dal capitale e ridotto a merce come forza-lavoro, che si compra e si vende e che produce capitale e merci, e tuttavia il lavoro vivo è sempre qualcosa di più di tutto questo. Le nostre capacità creative e innovative sono sempre più grandi del lavoro produttivo (produttivo nel senso che produce il capitale). A questo punto possiamo mettere in chiaro che la produzione biopolitica è da un lato incommensurabile - dato che non può più essere quantificata in base a determinate unità di tempo - e dall'altro, è sempre eccedente rispetto al valore che il capitale può estrarre per la semplice ragione che il capitale non può catturare la totalità della vita. Questa è la ragione per la quale occorre andare oltre la concettualizzazione marxiana dei rapporti tra lavoro e valore nella produzione capitalistica.

Il tratto più importante del paradigma della produzione immateriale è la sua relazione intrinseca con la cooperazione, la partecipazione e la comunicazione - in breve, il suo fondarsi nel comune. Marx insiste nel sottolineare che uno dei fattori più progressivi della storia del capitalismo è l'organizzazione di eserciti di lavoratori mediante rapporti di cooperazione produttiva. I capitalisti chiamano i lavoratori in fabbrica con l'ordine di collaborare e di comunicare nel corso della produzione e consegnando loro i mezzi per farlo. Nel paradigma della produzione immateriale, invece, è il lavoro stesso che tende a produrre direttamente i mezzi dell'interazione, della comunicazione e della cooperazione produttiva. Il lavoro affettivo costruisce direttamente relazioni. La produzione di idee, immagini e sapere non è soltanto svolta in comune - nessuno pensa realmente da solo, tutte le forme di pensiero sono prodotte in cooperazione con il pensiero passato e presente degli altri - bensì ogni nuova idea, ogni nuova immagine stimolano e inaugurano nuove forme di collaborazione. Infine, la produzione di linguaggi - sia naturali sia artificiali, come i linguaggi informatici e altri tipi di codici - è sempre il frutto di una cooperazione e crea, a sua volta, nuove relazioni collaborative. In tutti questi modi, nella produzione immateriale, la creazione continua di nuove forme di cooperazione è diventata intrinseca al lavoro e, quindi, esterna al capitale.

Gli economisti mistificano il riconoscimento del comune con il termine «esternalità». Le esternalità positive sono vantaggi goduti senza che chi li ha ricevuti abbia fatto alcunché. L'esempio più citato è quello dei miglioramenti apportati dal mio vicino alla sua casa e al suo giardino, miglioramenti che fanno crescere il valore sia della sua sia della mia proprietà. In termini più generali con il termine esternalità positive si intende indicare la ricchezza sociale creata al di fuori del processo produttivo, il cui valore può essere catturato solo parzialmente dal capitale. Il sapere sociale, le relazioni e le forme di comunicazione che avvengono nella produzione immateriale, in linea generale, rientrano in questa categoria. Nella misura in cui divengono comuni a tutta la società, essi formano una sorta di materia prima che non viene

completamente consumata nel corso della produzione, ma che si accresce con l'uso. Un'impresa che ha sede in Michigan, nell'Italia del Nordest, o nel Sud dell'India, trae giovamento dal sistema scolastico nazionale, dalle infrastrutture della circolazione stradale sia pubbliche sia private, dalle ferrovie, dalle linee telefoniche, dalla comunicazione via cavo o con fibre ottiche e dal livello culturale complessivo della popolazione. Dal punto di vista del profitto, l'intelligenza, la sensibilità affettiva e le conoscenze tecniche di queste popolazioni sono esternalità positive. Il capitale non deve pagare queste fonti esterne della ricchezza, ma non può nemmeno controllarle totalmente. Queste esternalità, comuni a tutti noi, vengono sempre più a definire la produzione economica complessiva.

Una teoria contemporanea della relazione tra lavoro e valore deve fondarsi sull'idea del comune. Il comune è sia un presupposto sia un effetto della produzione immateriale. Il sapere comune è il fondamento di tutte le nuove produzioni della conoscenza; la comunità linguistica è la base di tutte le innovazioni linguistiche; la produzione di nuovi affetti è radicata nelle reali relazioni affettive; il deposito delle comuni rappresentazioni sociali rende possibile la creazione di nuove immagini. Tutte queste produzioni nascono dal comune e, a loro volta, sono i presupposti di nuove produzioni. Il comune, in effetti, non compare solo all'inizio e alla fine della produzione, ma anche nel mezzo, dato che gli stessi processi produttivi sono comuni, cooperativi e comunicativi. Il lavoro e il valore sono diventati biopolitici nel senso che il vivere e il produrre tendono a diventare indistinguibili. Nella misura in cui la vita tende a essere integralmente investita dagli atti della produzione e della riproduzione, la vita sociale stessa diventa una macchina produttiva.

Queste nuove proprietà del valore nel paradigma della produzione immateriale e biopolitica - e cioè la sua incommensurabilità e la sua tendenza a diventare sempre più comune e condiviso - scompaginano tutte le forme tradizionali della contabilità. Le misure standard della produttività, della riproduzione, della circolazione, del consumo e degli investimenti

devono essere completamente ripensate. Queste misure, per esempio, non sono in grado di contabilizzare le esternalità positive e tutte le forme di cooperazione produttiva che si svolgono al di fuori dei limiti angusti dei rapporti salariali. Nel XVIII secolo, i fisiocratici avevano concepito un *Tableau économique* per rappresentare la quantità complessiva del valore prodotto, fatto circolare e consumato annualmente da un'economia nazionale. Oggi abbiamo bisogno di un nuovo *Tableau économique* che superi le tradizionali unità di misura e sia in grado di descrivere più rigorosamente dove viene creato il valore e in quali direzioni si muove, nell'ambito sia dell'economia nazionale sia di quella globale. Si tratta di introdurre una rivoluzione nei metodi contabili, un po' come la teoria einsteiniana della relatività ha trasformato la nostra rappresentazione della spazialità regolare e metrica tipica della geometria euclidea. Ma, ancora una volta, quando crediamo di esserci spinti ben oltre Marx, ci accorgiamo che egli era già lì dove ci troviamo attualmente, con una nozione molto simile della produzione e della ricchezza comuni: «Una volta cancellata la limitata forma borghese, che cosa è la ricchezza se non l'universalità dei bisogni, delle capacità, dei godimenti, delle forze produttive, ecc, degli individui, creata nello scambio universale? [...] Che cosa è se non l'estrinsecazione assoluta delle sue doti creative, senza altro presupposto che il precedente sviluppo storico, che rende fine a se stessa questa totalità dello sviluppo, cioè di tutte le forze umane come tali, non misurate su di un metro già dato? [...] Dove non cerca di rimanere qualcosa di divenuto, ma è nel movimento assoluto del divenire?» {Lineamenti fondamentali, voi. 2, p. 112). Una volta che ci siamo sbarazzati dei paraocchi capitalistici possiamo renderci conto, insieme a Marx, che la ricchezza materiale - e cioè le merci, la proprietà e il denaro - non sono fini in sé. Questa presa di coscienza non comporta alcuna rinuncia di tipo ascetico. La ricchezza reale, che è invece un fine in sé, risiede nel comune: è la somma dei piaceri, dei desideri, delle capacità e dei bisogni che tutti noi abbiamo in comune. La ricchezza comune è l'unico oggetto reale e appropriato della produzione.

Il paradigma della produzione immateriale non è certo un paradiso in cui produrre liberamente in comune e condividere la ricchezza sociale. Il lavoro immateriale è ancora sfruttato sotto il comando del capitale, così come il lavoro materiale. In altri termini, il lavoro delle donne, degli uomini e dei bambini è ancora controllato dai capitalisti, che si appropriano della ricchezza che tutti producono. È qui che entra in gioco l'antagonismo, vale a dire il terzo elemento del metodo di Marx. Oggi, come sempre, il termine sfruttamento è il nome della continua esperienza dell'antagonismo dei lavoratori. La teoria dello sfruttamento deve mettere a nudo la violenza strutturale e quotidiana del capitale contro i lavoratori, la quale genera l'antagonismo che, a sua volta, è la base organizzativa dei lavoratori per il rifiuto del controllo capitalistico. Marx insiste nel ribadire che l'analisi dello sfruttamento deve essere fondata su una teoria del valore. Ma nella misura in cui è cambiata la relazione tra lavoro e valore, deve conseguentemente cambiare anche la nostra analisi dello sfruttamento. Coerentemente con la teoria del valore, Marx definisce lo sfruttamento in termini di quantità di tempo di lavoro. Il grado di sfruttamento corrisponde alla quantità di tempo lavorativo eccedente, e cioè alla porzione della giornata lavorativa che eccede il tempo necessario alla lavoratrice o al lavoratore per produrre un valore equivalente a quello del salario con cui viene pagato. Il tempo di lavoro eccedente e il plusvalore prodotto durante questo periodo di tempo costituiscono i nuclei della definizione marxiana dello sfruttamento. Questa unità di misura temporale consente a Marx di organizzare una struttura concettuale adeguata e rende la sua teoria direttamente applicabile all'epoca della lotta operaia per ridurre la durata della giornata lavorativa.

Oggi però, con il predominio della produzione immateriale, la teoria del valore e l'analisi dello sfruttamento non possono più essere ancorate a un sistema di unità temporali misurabili. Così come la produzione del valore va intesa come produzione del comune, allo stesso modo, lo sfruttamento è espropriazione del comune. Il comune, in parole povere, è diventato il luogo del

plusvalore. Lo sfruttamento è l'appropriazione privata, parziale o totale, del valore prodotto in comune. Le relazioni sociali e la comunicazione sono per loro natura comuni, e tuttavia il capitale cerca di impadronirsi privatamente di parte della loro ricchezza. Pensiamo, per esempio, al profitto estratto dal lavoro affettivo; e lo stesso vale per la produzione linguistica, delle idee e del sapere: tutto quello che si fa in comune viene privatizzato. Anche il sapere prodotto dalle comunità indigene o la conoscenza generata dalla cooperazione scientifica divengono proprietà privata. Sotto certi aspetti, si potrebbe affermare che il denaro e la finanziarizzazione dell'economia compendiano l'oscura logica secondo la quale, mentre le caratteristiche tradizionali della produzione capitalistica cadono una dopo l'altra, il capitale continua a esercitare il suo controllo e ad appropriarsi della ricchezza. Il denaro non è solo l'equivalente generale che facilita gli scambi, ma è soprattutto la rappresentazione fondamentale del comune. I nuovi strumenti finanziari come i derivati - lo vedremo meglio nel capitolo 3 - proiettano la rappresentazione del comune nel futuro: attraverso i mercati finanziari, il denaro non rappresenta soltanto il valore presente del comune, ma anche quello futuro. Il capitale finanziario è una scommessa sul futuro e funge da rappresentazione generale delle nostre future capacità produttive comuni. I profitti ottenuti dal capitale finanziario esprimono nella forma più pura l'espropriazione del comune.

Nel mondo, tuttavia, la logica dello sfruttamento non funziona per tutti allo stesso modo. Quando abbiamo analizzato il problema della tendenza, e cioè il fatto che una determinata forma del lavoro potesse conquistare l'egemonia sulle altre, avremmo dovuto riconoscere che questo implica alcune divisioni intrinseche al lavoro che, a loro volta, corrispondono a gerarchie di tipo geografico, etnico o di genere. Nella prossima sezione ci occuperemo della topografia dello sfruttamento che fissa queste gerarchie. L'amministrazione della divisione globale del lavoro e del potere è una delle armi fondamentali a disposizione del capitale per mantenere il comando sulla produzione e sulla ricchezza globali.

Il quarto e ultimo elemento del metodo di Marx che ci

proponiamo di seguire è la produzione della soggettività. Secondo Marx, la soggettività viene prodotta nelle pratiche materiali della produzione: «La produzione produce perciò non soltanto un oggetto per il soggetto, ma anche un soggetto per l'oggetto» {Lineamenti fondamentali, voi. I, p. 16). La soggettività dei lavoratori si costituisce però anche nell'antagonismo nei confronti dello sfruttamento. A questo riguardo, abbiamo l'impressione che, nell'età della produzione immateriale, il povero sia la figura paradigmatica della produzione. Questo non vuol dire che sia in atto una sistematica pauperizzazione dei lavoratori, come ipotizzava Marx, o che tutti i lavoratori del mondo soffrano una condizione di estrema povertà (benché per molti sia così). Il «povero» è l'unica figura che sia realmente indicativa della società nel suo insieme a partire dalle sue basi, esattamente nel senso in cui i militanti sudafricani utilizzano il termine per indicare il nome comune dei differenti gruppi in lotta. Nel paradigma della produzione immateriale - e cioè nell'ambito della produzione basata sulla comunicazione e sulla cooperazione - il povero è la figura fondamentale della produzione. Il povero mette a nudo la contraddittorietà dei rapporti tra la produzione e il mondo del valore: il povero è escluso dalla ricchezza, ed è tuttavia incluso nei circuiti della sua produzione sociale. Il povero è la carne della produzione biopolitica. Siamo tutti poveri.

Giunti al termine del nostro itinerario - nel corso del quale abbiamo cercato di costruire un nuovo metodo per potere andare oltre quello di Marx, tenendo conto dei mutamenti del nostro mondo - abbiamo ancora lo strano sospetto che Marx fosse già qui ad aspettarci. Nel tipico stile frammentario dei Grundrisse, Marx scrive che sotto il dominio del capitale il lavoro è in uno stato di assoluta povertà: «È il lavoro vivo esistente come astrazione da questi momenti della sua effettiva realtà [...] questa completa spoliatura, pura esistenza soggettiva, priva di ogni oggettività, del lavoro. È il lavoro come miseria assoluta: la miseria non come privazione, ma come completa esclusione della ricchezza oggettiva» {Lineamenti fondamentali, voi. I, p. 279). Ma nel momento stesso in cui Marx articola questa descrizione negativa

della povertà come esclusione, egli ne rovescia la definizione in una forma positiva: «È il lavoro non come oggetto, ma come attività; non come valore esso stesso, ma come sorgente viva del valore. Di fronte al capitale, nel quale la ricchezza generale esiste oggettivamente come realtà, esso è la ricchezza generale ma come sua possibilità generale, che si conferma nell'attività come tale» (Lineamenti fondamentali, voi. I, p. 280). Il lavoro vivo ha quindi due caratteristiche fondamentali: da un lato, si presenta come povertà assoluta, in quanto espropriato della ricchezza; ma dall'altro, per Marx, la stessa povertà costituisce la base dell'attività umana, in quanto pura potenzialità e fonte di tutta la ricchezza. Gli esseri umani sono fondamentalmente la soggettivazione di questa potenzialità universale o, detto in altre parole, possiedono una capacità produttiva generica. Questo duplice carattere della povertà e della potenzialità definisce la soggettività del lavoro in modo sempre più evidente soprattutto nell'ambito della produzione immateriale. La ricchezza che la soggettività crea le viene sistematicamente sottratta, e questo fonda il suo antagonismo. Essa, però, mantiene intatta la sua capacità di produrre ricchezza, e in ciò consiste il suo potere. È in questa combinazione tra antagonismo e potere che si forma una soggettività rivoluzionaria.

Morte della scienza triste?

Non c'è nulla che infastidisca maggiormente i nostri amici economisti quanto il ricordare loro che l'economia è una disciplina profondamente reazionaria. Sin dai tempi della sua nascita in Scozia e in Francia nell'epoca dell'Illuminismo, l'economia si è sviluppata come una teoria della misura e dell'equilibrio tra le parti di un tutto - il sistema economico della produzione, della riproduzione e della distribuzione della ricchezza. Benché i movimenti interni al sistema siano dinamici, malgrado la sua crescita sia costante e sebbene le sue forme e i suoi fondamenti siano contingenti e oggetto di una continua problematizzazione - di modo che il conflitto è sempre all'ordine del giorno - la stabilità

dell'intero sovradetermina regolarmente i movimenti delle parti. Come nel mondo di Aristotele, per gli economisti materia e forma, movimento e fine sono necessariamente compatibili e unificati. Malgrado l'apparenza di un continuo dinamismo, questa ragione fa sì che l'economia sia in realtà assolutamente fissa e statica. Non è un caso che i fisiocratici francesi e i moralisti scozzesi siano stati i primi a formulare i presupposti di quell'approccio analitico che nel corso di un secolo si sarebbe trasformato nella teoria neoclassica dell'equilibrio generale. Era perciò inevitabile che gli statistici e i matematici prendessero il potere nelle scienze economiche, dato che sono gli unici che possiedono gli strumenti adatti per amministrarle. Molto più della letteratura scientifica e dei dossier elaborati per i governi, i calcoli e i modelli forniscono la conferma quotidiana dell'utopia della reazione politica. Ma perché parliamo di reazione? Perché la riproduzione della società viene analizzata col fine di presentarla esattamente, esprimendola nei termini di misure quantitative tali da rendere le relazioni di sfruttamento qualcosa di inevitabile e naturale, una sorta di necessità ontologica. L'economia, sin dalle sue origini, è la pratica teorica più disciplinare che ci sia.

Nel corso della modernità è emersa una gran quantità di fenomeni e di istituzioni che non rientrano negli equilibri della buona e felice scienza economica. Quantità incommensurabili, imperfezioni e distorsioni dell'informazione, crudeli e barbariche forme di sfruttamento, mutamenti legislativi e istituzionali, insieme alle rivoluzioni sociali e politiche - in breve, tutti i fenomeni catastrofici riconducibili al concetto di crisi - dimostrano che la teoria dell'equilibrio non può servire come schema euristico generale dell'economia; il problema, piuttosto, è quello di saper governare gli squilibri. I rivoluzionari lo hanno sempre denunciato; nel contesto accademico, Thorstein Veblen lo sospettava. Il dubbio, che è poi diventato una certezza, è che in natura queste misure e questo equilibrio non esistono affatto!

Nel XX secolo, insieme alle guerre e ad altri cataclismi, giunse il tempo della ricostruzione, gli anni d'oro dell'economia politica. Con il riconoscimento del crollo dell'idea delle misure naturali, la

ricostruzione esige alcune iniziative politiche di aggiustamento volte al ripristino degli equilibri tradizionali dell'economia. Queste misure tattiche produssero a volte una nuova strategia, come quando, dopo la crisi del 1929, Keynes cercò di ricostruire la possibilità di una conoscenza scientifica complessiva (e di un comando) della produzione, della riproduzione e della distribuzione della ricchezza. Se, come si è visto, l'idea delle leggi naturali non reggeva più (soprattutto sotto la pressione delle lotte di classe), si doveva costruire una nuova funzione della misura in grado di rianimare l'equilibrio dello sviluppo anche durante le crisi, in relazione alle ideologie politiche, ai produttori e ai settori economici.

Si tratta di uno dei pochi esempi, nella storia dell'analisi economica, di uno sforzo volto a liberare l'economia politica dall'apparato reazionario che la sostiene. Per portare avanti questo programma era necessario aprire il sistema alle forze sociali e ai soggetti politici, al fine di realizzare una mediazione tra tensioni sociali antagonistiche. L'economia politica doveva trasformarsi in un New Deal.

Nel lungo periodo come è possibile preservare le norme che governano la riproduzione dell'ordine capitalistico, se la regolazione dello stato si è aperta all'antagonismo sociale o, meglio, dopo che l'antagonismo sociale è stato riconosciuto come la stessa struttura di riferimento (e al limite la ragione della legittimazione) dell'ordine politico? Come è possibile conservare l'ordine capitalistico, una volta che l'economia politica si è aperta alla necessità di introdurre sempre nuove regole per la distribuzione della ricchezza? È ancora possibile un ordine capitalistico, nel momento in cui l'intervento politico in economia, sia attraverso il welfare (e questo anche in tempi di crisi), sia per mezzo del welfare (con la sua cruda efficacia), ha investito tutte le forze contraddittorie che costituiscono la vita sociale? Decretando la fine dell'illusione naturalistica, il keynesismo pose all'ordine del giorno un problema insolubile per l'economia politica dei tempi a venire. Intorno agli anni Settanta, il revisionismo keynesiano entrò in crisi. Con l'espansione dell'epoca della guerra fredda, il keynesismo fu

dapprima sfigurato da Samuelson, tanto da farlo assomigliare alla vecchia dottrina neoclassica; quindi Friedman e la Scuola di Chicago, con un nuovo paradigma dell'equilibrio economico mediante il quale affidare tutti i poteri della regolazione al denaro (e cioè al mercato), lo minarono definitivamente. Così, si potrebbe dire, siamo finalmente tornati alla scienza economica - ma che strana scienza! Ora l'economia si basa su una sorta di «essenzialismo monetaristico», in cui le unità di misura non hanno più alcun rapporto con il mondo reale della produzione e dello scambio, eccetto che con le norme dettate dalla Banca centrale o dalla Federal Reserve. L'aristotelismo monetaristico è stato restaurato e la Banca centrale è diventata il motore immobile dell'ontologia monetaristica. Tutto ciò è molto sospetto. Il senso comune, tenendo conto dell'esperienza quotidiana, ci insegna (in linguaggio keynesiano) che il denaro non è tanto un presupposto della produzione sociale reale, non è una priori, quanto piuttosto un risultato creato a posteriori dagli strumenti della regolazione.

Anche se la critica della centralità della moneta è sacrosanta, dobbiamo però riconoscere senza alcuna ironia che questa forma metafisica che gli economisti attribuiscono al denaro (così come spesso accade in filosofia) possiede, entro certi limiti, un'affinità con il reale. Quanto più la produzione è socializzata e globalizzata tanto più le connessioni monetarie (e cioè i punti d'appoggio degli strumenti finanziari) vengono presentate come altrettanti indici ed espressioni della produzione sociale generale e come l'insieme delle relazioni che collegano differenti attori economici. Solo il potere della moneta può effettivamente rappresentare la generalità dei valori di produzione nel momento in cui divengono espressione delle moltitudini globali. Per comprendere meglio questa analogia occorre tornare alla natura delle crisi dell'economia e ai vari tentativi di ripristinare delle unità di misura, per andare in cerca di un fondamento che non si riferisca più alla natura, ma alla ricomposizione comune del lavoro e alla cooperazione di soggetti singolari (individui o gruppi) che unificano la produzione. Non c'è alcuna possibilità di ritrovare unità di misura naturali, e anche quando crediamo di averle trovate esse si rivelano subito come

risultati piuttosto fugaci, ricavati a posteriori dall'organizzazione sociale e dalla continua risoluzione degli antagonismi che la percorrono. L'economia, che ha ormai esaurito tutti i suoi poteri, deve quindi aprirsi alla politica; deve incorporarsi alla pratica politica e riconoscere che non può essere altrimenti. Se vuole essere una scienza, l'economia deve diventare qualcosa di simile a ciò che era per gli antichi greci, e prendere in considerazione la totalità della vita sociale.

Mentre aspettiamo che giungano un Lakatos o un Feyerabend a rovesciare la scienza economica, è interessante notare che - sebbene la disciplina sia immersa nel suo sonno dogmatico - alcuni economisti sono giunti a conclusioni simili a quanto andiamo sostenendo. Prendiamo per esempio Gary Becker, che per mezzo secolo si è posto la stessa domanda: che significato può avere il chiedersi se gli uomini possono essere contenti o soddisfatti in termini puramente economici, senza investigare l'intero campo dell'esistenza biopolitica? L'individualismo metodologico della Scuola di Chicago, anche dopo aver introdotto nuovi concetti come quelli di capitale umano e di capitale cognitivo, non è certo in grado di risolvere problemi di questo genere. Tuttavia, la triste scienza - come la chiamava Thomas Carlisle - non è ancora condannata. Può ancora rinascere, se tiene conto della nuova antropologia del comune e del potere intellettuale e affettivo immanente al lavoro produttivo, e se insieme ai lavoratori salariati e ai capitalisti inizia a interessarsi dei poveri e degli esclusi, che costituiscono le articolazioni produttive dell'essere sociale. Affinchè l'economia possa ancora servire a qualcosa, è necessario che essa si formi intorno alla cooperazione sociale che è comune e globale allo stesso tempo. In altre parole, l'economia deve diventare una scienza biopolitica. Come dice Amartya Sen, l'ingegneria economica deve volgersi all'etica.

2.2

DE CORPORE

Il corpo senza organi si ripiega sulla produzione desiderante, e l'attira, se l'appropria. Le macchine organi si attaccano su di esso, come su un gilè di fiorettista, o come sulla maglia di un lottatore che viene avanti facendole sobbalzare.

Deleuze e Guattari

In generale ai nostri giorni il sistema protezionista è conservatore, mentre il sistema del libero scambio è distruttivo. Esso dissolve le antiche nazionalità e spinge all'estremo l'antagonismo fra la borghesia e il proletariato. In una parola, il sistema della libertà di commercio affretta la rivoluzione sociale. È solamente in questo senso, signori, che io voto in favore del libero scambio.

Karl Marx

Fino a questo punto abbiamo affrontato le questioni del lavoro e della povertà da un punto di vista soprattutto economico: abbiamo cioè cercato di mostrare che esistono una base, un'interazione e una comunicazione comuni tra le differenti singolarità della produzione, le quali rendono possibile la costituzione della moltitudine. Abbiamo però contestualmente messo in luce che l'analisi della povertà e del lavoro non può essere condotta in termini strettamente economici. Le figure che compongono la moltitudine - operai dell'industria, lavoratori immateriali, operai agricoli, disoccupati, migranti e così via - sono figure biopolitiche indicative di altrettante forme di vita che si svolgono in luoghi concreti, di cui dobbiamo afferrare la specificità

materiale e la distribuzione. Abbiamo tuttavia bisogno di analizzare ulteriormente le istituzioni sociali e politiche che mantengono le gerarchie globali, insieme alla geografia della povertà e della subordinazione. La nostra analisi deve cioè procedere dalla topologia dello sfruttamento alla sua topografia. Mentre l'approccio topologico affronta la logica dello sfruttamento nell'ambito della produzione, con la topografia si potranno localizzare le gerarchie del sistema di potere e la disuguaglianza delle relazioni tra Nord e Sud del mondo. Il chiarimento delle coordinate spaziali del controllo e della subordinazione ci faciliteranno la comprensione di come le contraddizioni del sistema si trasformano in antagonismo e in conflitto.

Una volta che abbiamo iniziato a riconoscere (dal punto di vista della critica dell'economia politica) in che misura le singolarità del lavoro postmoderno non siano entità frammentate e disperse, bensì tendano a comunicare e a cooperare sino a convergere verso un essere sociale comune, è ora tempo di immergerci in questo essere sociale per metterne in evidenza l'immensa ricchezza e la miseria, la straboccante produttività ma anche la sofferenza e la sua mancanza di forma. Questo essere sociale comune è la potente matrice della produzione e riproduzione del mondo contemporaneo, ma soprattutto possiede le potenzialità per creare una società alternativa. Esso è come una nuova carne ancora amorfa, che per il momento non forma ancora alcun corpo. A questo punto la domanda più importante è la seguente: che genere di corporeità saranno capaci di plasmare queste singolarità comuni? Una possibilità è che esse verranno arruolate negli eserciti globali al servizio del capitale, sottomesse alle strategie globali dell'inclusione servile e della marginalizzazione violenta: la nuova carne sociale potrebbe essere dunque forgiata dagli organi produttivi del corpo globale del capitale. Un'altra possibilità, tuttavia, è che queste singolarità si organizzino autonomamente grazie a una sorta di «potere della carne», in linea con una lunga tradizione filosofica risalente perlomeno all'apostolo Paolo.⁷² Il potere della carne è il potere di trasformare noi stessi, attraverso l'azione storica, per creare un

mondo nuovo. Visto da questa prospettiva, astratta e metafisica, il conflitto politico avviene come contrapposizione tra due forme, dalle quali la carne della moltitudine può essere organizzata in un corpo sociale globale.

Apartheid globale

Le opere di filosofia politica della prima età moderna iniziavano solitamente con una sezione intitolata De Corpore, in cui si analizzavano sia il corpo umano sia il corpo politico. Il corpo politico è la legge che si incarna in un corpo sociale ordinato.⁷³ L'analogia con il corpo umano rinforza l'idea della naturalità di questo ordine -possediamo una testa che prende decisioni, delle braccia per combattere le nostre battaglie e altri tipi di organi, ognuno dei quali assolve a una funzione naturale. Nelle riflessioni sviluppate all'inizio dell'età moderna, poi, questo ordine è normalmente legittimato e garantito dall'autorità di Dio. Ci sono due correnti in cui si sviluppa questa tradizione del pensiero politico moderno. Secondo la prima, il sovrano che trascende la società determina e garantisce l'ordine del corpo politico: tutti gli sono sottomessi e sono unificati sotto la sua volontà. Si tratta dunque di una produzione politica della soggettività, in cui l'intera popolazione viene strutturata come un'unica identità. Il corpo politico che ne risulta - per lo più un corpo politico nazionale - è assolutista nell'accezione reazionaria del termine, poiché le diverse classi e funzioni sociali sono assolutamente unite sotto il comando del sovrano. Una seconda corrente moderna identifica questo corpo politico con l'immagine della repubblica, e cioè con una res publica, una cosa e un progetto comuni. Per questo secondo indirizzo del pensiero politico moderno, la sovranità è immanente al corpo politico, fondata nello stato di natura che precede il contratto sociale e il trasferimento dei diritti e dei poteri al sovrano. Anche in questo caso, il corpo politico è assoluto e il compito del sovrano è quello di unificarlo, malgrado l'insistenza da parte del pensiero politico repubblicano sul tema della limitazione della sovranità. In

questa versione moderna del pensiero repubblicano, la produzione di soggettività prende la forma del costituzionalismo, che regola le gerarchie del corpo politico: come gli organi e le membra di un corpo individuale, nel corpo politico della repubblica costituzionale, a ogni segmento della società sono assegnati un posto e una funzione organica specifica.

Dato che più tardi discuteremo questa alternativa facendo riferimento a un esempio inglese e a uno francese (e cioè a Hobbes e Rousseau), soffermiamoci un momento sulla tradizione tedesca del pensiero giuridico. L'esempio più rappresentativo della prima corrente è costituito dalla concezione tedesca del Reich, che malgrado venga solitamente tradotto con governo o con impero, significa soprattutto una Gemeinschaft, una comunità di corpi, di sangue e di terra che dà forma a una Heimat, e cioè a una patria. Da questo punto di vista, l'autorità è un elemento organico del corpo politico; ma, come accade nella tribù o nella famiglia, è un potere patriarcale che, nella sua più alta funzione, trascende l'intera società. Lutero chiamava questa fonte dell'obbligo al comando Obrigkeitsstaat (lo stato che si fonda sull'autorità). La corrente repubblicana e costituzionale è invece rappresentata dalla grande tradizione ottocentesca del diritto pubblico tedesco, che raggiunse il vertice della sua elaborazione democratica nell'opera di Rudolf von Jhering e dei suoi allievi. Anche in questo caso, tuttavia, non c'è alcuna alternativa all'unità e unicità del comando del sovrano. Nessun diritto soggettivo, neanche sul terreno politico, è valido prima che sia sanzionato dal corpo politico. Anche nella tradizione dell'istituzionalismo, da von Gierke a Forsthoff, che pur concede forti autonomie ai corpi sociali e teorizza la «natura sussidiaria» di diverse fonti sociali dell'autorità, l'asse centrale del comando è ancora assolutamente unitaria, e il corpo costituzionale è ancora un corpo organico del potere. In entrambe queste correnti, le teorie moderne del corpo politico sono esplicite formulazioni di un biopotere, che pongono un ordinamento assoluto e totale della vita e della soggettività sociali sotto la guida di un potere sovrano unificato.

Gli studiosi contemporanei che si occupano delle forme

politiche della globalizzazione sono soliti riprendere queste due rappresentazioni del corpo politico moderno.⁷⁴ Da un lato, ci sono gli autori che intendono la società globale come un regime di sicurezza globale. Dato che gli stati nazionali e il vecchio ordine internazionale non sono più sufficienti per proteggerci dalle minacce che infestano il mondo, si rende quindi necessario - secondo questi autori - creare altre forme di sovranità per gestire i conflitti e mantenere l'ordine globale. A giudizio di molti studiosi riconducibili a questo orientamento, gli Stati Uniti, in quanto unica superpotenza rimasta (a volte in collaborazione con altri grandi poteri o, più in generale, insieme all'Occidente), devono esercitare una sovranità che sia in grado di garantire l'ordine della società globale in quanto corpo politico. Dall'altro lato, alcuni autori «repubblicani» contemporanei cercano un nuovo contratto sociale tra la società e il sovrano, da stipulare a livello globale per mitigare gli eccessi e ridurre i conflitti del nuovo ordine mondiale. Essi ribadiscono che il sovrano è immanente alla società globale e che la sua legittimità si basa su principi e valori anch'essi immanenti alla stessa società globale, e il loro scopo è quello di estendere le istituzioni politiche moderne oltre i confini nazionali per garantire una governabilità cosmopolitica mediante un ordine costituzionale globale. Come vedremo nel capitolo 3, nessuna di queste rappresentazioni della società globale è in grado di fornirci una concezione adeguata della democrazia globale: continuando a teorizzare l'organizzazione di tutti gli elementi del sociale in un corpo politico organico, entrambe riducono inevitabilmente le differenze e le libertà delle singole parti, stabilendo fra esse una serie di gerarchie. Una moltitudine democratica non può essere un corpo politico, almeno non nell'accezione moderna del termine. La moltitudine è come una singola carne che rifiuta l'unità organica del corpo.

A questo punto, dobbiamo mettere in chiaro, in primo luogo, che nessuna di queste teorie sarà in grado di comprendere la nuova natura del corpo politico globale se non si renderà conto delle divisioni e delle gerarchie da cui è costituito in senso sia economico sia politico. Gli organi del corpo politico corrispondono

principalmente a divisioni di ordine economico; per questo motivo, per comprenderne l'anatomia è necessaria una critica dell'economia politica. In secondo luogo, queste tradizioni filosofico-politiche della modernità che hanno concettualizzato la costruzione del corpo politico non possono cogliere le nuove forme del corpo politico globale poiché dipendono ancora, in gran parte, dai modelli nazionali. Anche quando queste teorie non rappresentano più la sovranità nei termini del singolo stato nazionale o di gruppi di stati, non fanno altro che proiettare l'ordine concettuale dello stato nazionale e delle sue istituzioni verso una dimensione regionale più ampia, sino a una scala globale. I recenti processi della globalizzazione - e, soprattutto, il declino della sovranità degli stati nazionali - hanno destrutturato le condizioni che rendono possibile la costruzione di un corpo politico nell'accezione moderna del termine. Il corpo politico globale non è corpo nazionale cresciuto smisuratamente. Il corpo politico globale possiede una nuova fisiologia.⁷⁵ Siamo in un periodo di transizione o, meglio, in un interregno. Gli storici hanno dibattuto per secoli su chi ha il potere nelle fasi di interregno e su come vengono costruite le basi delle nuove istituzioni, ma su una cosa sono tutti d'accordo: non c'è mai un vuoto di potere. A volte il potere è distribuito più ampiamente, altre volte è suddiviso tra due o più attori; ma il vuoto, nel senso di una vera e propria assenza di potere, non si verificherà mai. Quando, per chiarire la specificità di questi periodi, gli studiosi ricorrono al termine anarchia, essi non intendono tanto un'assenza di potere quanto un caos istituzionale, una serie di eccessi o di difetti nella produzione normativa, o un ciclo di conflitti tra i poteri - e cioè una serie di caratteri che possiamo ritrovare tanto nell'interregno dell'Inghilterra del XVII secolo quanto nell'età contemporanea della globalizzazione. Come afferma Schumpeter quando sembra che il terreno sia più spoglio e vuoto esso contiene già i semi «di una crescita tropicale di nuove strutture giuridiche».⁷⁶ L'interregno contemporaneo, in cui il paradigma moderno dei corpi politici sta cedendo il passo a una nuova forma globale, è popolato da una panoplia di nuove strutture di potere. La sola cosa che rimane costantemente presente e che

non lascia mai la scena è, appunto, il potere.

Per evitare confusioni è bene rimarcare che, con le affermazioni fatte in precedenza, non vogliamo dire che in questo interregno gli stati nazionali non contino più nulla, ma che i loro poteri e le loro funzioni si stanno trasformando in una nuova struttura globale. Troppo spesso nelle discussioni contemporanee sulla globalizzazione gli studiosi e gli analisti insistono nel ribadire un'alternativa secca: per alcuni, gli stati nazionali sono ancora decisivi, per altri sono stati liquidati da nuove forme di autorità globale. A nostro avviso, entrambe le alternative sono vere: gli stati contano ancora molto (alcuni naturalmente più di altri), anche se nel contesto globale il loro ruolo è cambiato radicalmente. Sassen definisce questo processo «denazionalizzazione», osservando che, se gli stati continuano effettivamente a svolgere un ruolo determinante nella costruzione e nel mantenimento dell'ordine economico e giuridico, le loro azioni sono però sempre meno sistematicamente orientate verso gli interessi nazionali, e sempre più verso la nuova struttura del potere che si sta affermando a livello globale.⁷⁷ Da questo punto di vista, non c'è alcuna contraddizione tra lo stato nazionale e la globalizzazione. Nell'interregno, gli stati continuano a svolgere parecchie delle loro precedenti funzioni, ma al contempo, vengono sostanzialmente trasformati dal potere globale che sta emergendo e che essi tendono sempre di più a servire.

La critica dell'economia politica deve affrontare la realtà di questo interregno e mostrare come la transizione in atto corrisponde simmetricamente alla trasformazione spaziale del potere globale. La ricchezza in senso economico e il potere continuano a essere distribuiti nel mondo in modo diseguale, e tuttavia, le frontiere nazionali con cui si disegnavano le mappe del potere si stanno dissolvendo. Con i concetti di sviluppo e di scambio diseguali, che erano i cavalli di battaglia degli economisti terzomondisti degli anni Sessanta, si voleva puntare il dito sulla differenza radicale del livello di sfruttamento tra i paesi del primo e quelli del terzo mondo.⁷⁸ Questi concetti aiutavano a comprendere la tenace persistenza delle divisioni e delle gerarchie globali -

perché mai i ricchi continuavano a essere ricchi e i poveri a essere poveri. Il concetto di sviluppo diseguale descrive il modo in cui i paesi privilegiati sono capaci di creare regimi produttivi sempre più avanzati e profitti sempre più alti con il sostegno e a spesa dei paesi subordinati. Lo scambio diseguale si riferisce al fatto che la produzione dei paesi poveri viene sistematicamente sottovalutata sul mercato mondiale; in questo modo, l'economia dei paesi poveri sostiene quella dei paesi ricchi, mentre dovrebbe essere il contrario. Si è voluto inoltre presentare questo sistema di disuguaglianze come una contraddizione intrinseca allo sviluppo capitalistico, che in determinate condizioni politiche avrebbe potuto minacciare l'intera intelaiatura del comando capitalistico. La globalizzazione capitalistica, tuttavia, ha cercato di risolvere questo problema nel modo peggiore possibile - certamente non eguagliando le relazioni di lavoro in tutti i paesi del mondo, ma generalizzando ovunque i meccanismi più perversi della disparità e della disuguaglianza. Al giorno d'oggi, lo sviluppo e lo scambio diseguale caratterizzano i rapporti fra i sobborghi più ricchi e quelli più miserabili di Los Angeles, tra Mosca e la Siberia, tra i centri e le periferie di qualsiasi città europea, tra le sponde settentrionali e quelle meridionali del Mediterraneo, tra le isole giapponesi del Nord e quelle del Sud - e si potrebbe andare avanti a lungo. Sia a Los Angeles, sia a Lagos, i differenziali del costo della forza lavoro creano processi di dumping biopolitico, di modo che il lavoro di determinati lavoratori ha più valore, quello di altri ne ha di meno e quello di altri ancora non ne ha praticamente nessuno. Parlando in termini molto generali, ci sono ancora alcune importanti differenze tra le nazioni e tra le maggiori zone geografiche del mondo -tra l'Europa e l'Africa, tra il Nord e il Sud America, tra il Nord e il Sud globali - ma non ci sono più zone omogenee. Le linee gerarchiche e le divisioni sono molto più complesse. Per disegnare la topografia contemporanea dello sfruttamento bisogna essere dei geografi.⁷⁹ Il corpo politico globale non è definito soltanto dalle divisioni globali del lavoro, ma anche da rigide spartizioni del potere. I testi sacri dell'economia politica classica di Smith e Ricardo giustificavano le divisioni internazionali del lavoro come fenomeni naturali che i capitalisti più intelligenti,

una volta resi noti i differenti costi e benefici, avrebbero potuto sfruttare. Ci sono sempre state gerarchie di potere - dalle amministrazioni coloniali ai rapporti di potere postcoloniali - per coordinare e mantenere questa divisione internazionale del lavoro. Nel sistema globale, la divisione del lavoro e le gerarchie di potere sono strettamente interconnesse, di modo che non si comprende la prima senza conoscere le altre. Bisogna poi ricordare che la divisione del lavoro non corrisponde puntualmente ai confini nazionali, cosicché, invece di definirla «internazionale», seguendo il suggerimento di James Mittelman, dovremo caratterizzarla come «divisione globale del lavoro e del potere».80 Il concetto della divisione globale del lavoro e del potere implica, da un lato, l'impossibilità di determinare rigidamente i livelli di sviluppo e di sfruttamento, e la necessità di analizzare gli spostamenti delle divisioni tra le aree geografiche e le popolazioni. Il frazionamento globale è, allo stesso tempo, effetto e oggetto delle lotte di potere. Dall'altro lato, questo concetto implica che l'equilibrio tra tutte queste divisioni può essere conseguito esclusivamente attraverso l'imposizione di una normalizzazione forzata con cui si naturalizzano e si controllano gerarchie e ragioni. Un esempio piuttosto complesso di uno spostamento delle linee gerarchiche e dello sfruttamento sotto il controllo del sistema globale è rappresentato dalle alterne fortune delle economie dei cosiddetti dragoni e delle tigri asiatiche. Negli anni Ottanta, queste economie furono trasformate da quello che alcuni economisti hanno definito «fordismo periferico», in cui la produzione industriale esportata dai paesi dominanti fornì il carburante di un eccezionale sviluppo economico, sotto l'egida dei principali poteri e istituzioni dell'economia globale, come il Fondo monetario internazionale. Le economie della Corea del Sud, di Singapore e di altri paesi del Sudest asiatico scalarono vertiginosamente la gerarchia globale, raggiungendo in alcuni casi posizioni ben al di sopra del gruppo dei paesi di livello intermedio, come l'India o il Brasile. Tuttavia, la crisi economica della fine degli anni Novanta colpì duramente questi paesi e, sempre sotto il controllo dei poteri e delle istituzioni sopranazionali, la loro stella precipitò nella scala dell'economia

globale così rapidamente come vi era salita.⁸¹ In poche parole, la topografia della divisione globale del lavoro, della povertà e dello sfruttamento è la matrice dei continui spostamenti di una serie di gerarchie costruite sul piano politico. Nel prossimo paragrafo metteremo a fuoco con attenzione alcune delle maggiori istituzioni politiche che governano le gerarchie del sistema globale.

Infine, come in un inquietante libro di cucina, occorre aggiungere un ultimo ingrediente per completare la ricetta della topografia globale della povertà e dello sfruttamento, e cioè un tocco finale di demografia, ovvero della scienza sociale più vicina al biopotere. Già nell'Inghilterra del XIX secolo, Thomas Malthus, economista e ministro di culto anglicano, mise in guardia dalle conseguenze catastrofiche della sovrappopolazione. Oggi non è infrequente sentire richiami piuttosto simili, che invitano al controllo delle nascite, da parte delle organizzazioni assistenziali e della comunità delle organizzazioni non governative. La proposta che queste organizzazioni presentano in toni Carltatevoli e umanitari è spesso dettata e decretata - in termini molto più sinistri - dalle maggiori agenzie internazionali e dai governi nazionali. Per il malthusianesimo contemporaneo gli aiuti a determinate popolazioni vengono subordinati all'attuazione, da parte dei rispettivi governi, di campagne di controllo delle nascite: nel caso non si adeguino, gli aiuti vengono rifiutati e finiscono altrove. Le strategie delle organizzazioni nazionali e internazionali sono sovradeterminate dalla sete di profitto delle grandi multinazionali, che non sono affatto propense a investire nelle parti più povere del mondo, alle quali talvolta si rifiutano persino di vendere i medicinali a prezzi accessibili. La povertà e la malattia sono diventate mezzi indiretti di controllo demografico. Siamo incondizionatamente a favore di programmi che prevedono il controllo delle nascite e la pianificazione familiare, purché essi siano adottati volontariamente; il fatto è che la maggior parte delle discussioni che vertono sull'esplosione demografica - e questo deve essere molto chiaro non è tanto interessata a un miglioramento della vita dei poveri o al mantenimento di una popolazione globale numericamente sostenibile da parte delle risorse del pianeta, ma

riguarda prevalentemente la scelta di quali gruppi sociali devono riprodursi e quali no. In altri termini, la crisi demografica consiste nel fatto che la popolazioni povere stanno crescendo sia nei paesi dominanti sia in quelli subordinati. (Le teorie liberali del controllo demografico, sin dai tempi in cui il reverendo Malthus le sperimentava nella sua parrocchia, hanno sempre stigmatizzato la disgustosa propensione dei poveri a riprodursi.) Questo diventa ancora più chiaro se pensiamo al legame tra i discorsi sulla crisi demografica e le previsioni catastrofiche sul declino, specialmente in Europa, della popolazione bianca, sia in termini assoluti sia - e ancor più drammaticamente - in termini relativi, rispetto alla crescita di tutte le altre popolazioni. L'aspetto fondamentale della crisi è che il colore della popolazione globale sta cambiando, sta cioè diventando sempre più scuro. Molti progetti contemporanei sul controllo demografico sono pervasi da una sorta di panico razziale, da una paranoia che provoca ogni sorta di macchinazione politica e uno stato di generale allarme demografico. La riproduzione della vita deve essere adeguata alla conservazione delle gerarchie dello spazio globale e a garantire la riproduzione dell'ordine politico del capitale. Questa è probabilmente la forma più basilare di biopotere: se, come siamo abituati a dire, il numero è potere, allora la riproduzione di tutte le popolazioni deve essere strettamente controllata.

Nell'attuale periodo di transizione - l'interregno globale vediamo emergere una nuova topografia dello sfruttamento e nuove linee della gerarchizzazione economica che corrono al di sopra e al di sotto dei confini nazionali. Viviamo in un sistema di apartheid globale. Non si tratta semplicemente di un sistema di esclusione, come se le popolazioni subalterne fossero tagliate fuori e basta, inutili o pronte a essere usate e poi gettate. Nell'Impero globale, come era accaduto in Sud Africa, l'apartheid è un sistema produttivo di inclusione gerarchica che perpetua la ricchezza di pochi con il lavoro e la povertà di molti. In questo senso, il corpo politico globale è anche un corpo economico definito dalle divisioni globali del lavoro e del potere.

Una gita a Davos

Davos, in Svizzera, è la lussuosa località di montagna in cui le oligarchie finanziarie, industriali e politiche del mondo si recano ogni anno per alcuni giorni durante l'inverno - tranne quando le contestazioni lo impediscono - per partecipare al World Economic Forum, in cui si pianificano i destini della globalizzazione capitalistica. Molti tra i sostenitori e i contestatori dell'attuale ordine mondiale concepiscono la globalizzazione come se fosse determinata da un capitalismo senza controllo - libero mercato e libero scambio - che viene spesso indicato col nome di «neoliberismo». Una breve gita alla innevata Davos può però aiutarci a superare questa idea del capitalismo senza controllo, dato che, in quella sede, si vede chiaramente come i maggiori leader delle grandi multinazionali esprimano il bisogno di negoziare e di cooperare con i capi politici dei principali stati nazionali e con i burocrati delle istituzioni economiche sopranazionali. In quella sede si può anche vedere chiaramente come i livelli nazionali e globali del controllo politico ed economico operino di concerto e vadano d'amore e d'accordo. In altri termini, a Davos vediamo all'opera le relazioni istituzionali che sostengono e regolano il sistema politico ed economico globale. Questo è uno dei gangli centrali del corpo politico globale.

La lezione principale che impariamo a Davos è costituita, molto semplicemente, dalla necessità di questo incontro: le élite economiche, politiche e amministrative del mondo hanno bisogno di lavorare insieme sulla base di relazioni permanenti. Il meeting di Davos riconferma la vecchia lezione secondo cui non c'è mercato senza un ordine e una regolazione politica. Se con il termine libero mercato si intende un mercato che si costituisce spontaneamente, libero dai controlli politici, ebbene questo libero mercato non esiste. È solo un mito. La tenacia di questo mito fa pensare che la nostalgia per il vecchio Indian Bureau, ove si formarono gli economisti dell'Impero britannico che circolavano febbrilmente tra il Foreign Office e la Banca d'Inghilterra, sia ancora viva e influente. Anche il libero mercato all'apogeo, del capitalismo liberale

britannico alla metà del XIX secolo, fu creato e sostenuto dal potere statale, da un'articolata struttura giuridica, dalle divisioni nazionali e internazionali del lavoro, della ricchezza e del potere, e così via. Un mercato economico è sempre necessariamente incorporato nel sociale e, in ultima istanza, nelle strutture politiche del potere.⁸² In realtà, coloro che invocano la liberazione dei mercati e del commercio dal controllo statale non stanno chiedendo meno controllo politico, ma solo un altro genere di controllo politico. Non si tratta di decidere se lo stato debba essere debole o forte, o se le istituzioni politiche debbano intervenire nell'economia: si tratta soltanto di sapere come lo stato e le istituzioni politiche dovranno intervenire. Verso la fine di questo capitolo analizzeremo in che senso è oggi necessario un intervento politico e giuridico per preservare e per espandere la sfera della proprietà privata. Per il momento, ci limitiamo a ricordare che il controllo politico è sempre necessario per sedare e debellare le lotte del lavoro contro il capitale. Dietro qualsiasi trattativa riguardante il lavoro c'è sempre il potere politico, con la sua minaccia del ricorso alla forza. Se non ci fosse alcuna regolazione politica - e cioè se non ci fosse nessun ricorso alla forza per risolvere l'antagonismo del lavoro - non esisterebbe nemmeno il mercato capitalistico. È in questo modo, per esempio, che il neoliberismo ha trionfato alla fine del XX secolo: la nuova età del libero mercato non si sarebbe affermata se Thatcher non avesse sconfitto i minatori gallesi e se il presidente Reagan non avesse distrutto il sindacato dei controllori di volo. Tutti i sostenitori del libero mercato sanno molto bene che sono solo la regolazione politica e la forza a permettere l'esistenza del libero mercato. La compatibilità tra controllo politico e mercati economici diviene ancora più chiara se ci rivolgiamo alla forma dell'amministrazione delle grandi aziende. Nel XX secolo, gli studiosi hanno messo in evidenza la grande analogia tra lo sviluppo storico parallelo delle strutture istituzionali della grande industria e della pubblica amministrazione, e l'inserimento sempre più stabile delle grandi imprese nel quadro delle istituzioni pubbliche.⁸³ Non c'è nulla di strano nel passaggio sempre più frequente, nel corso della carriera degli stessi individui, dalle più alte cariche e funzioni

di governo ai consigli di amministrazione delle imprese, e viceversa. Le élite amministrative, economiche e politiche che si ritrovano al World Economic Forum non sono di sicuro composte da estranei. Si conoscono tra loro piuttosto bene.

La globalizzazione non significa dunque la fine anche soltanto la riduzione - dei controlli politici e giuridici sulle imprese o sui mercati, bensì indica un mutamento nella forma dei controlli. La complementarità basilare tra le forze economiche del mercato globale e le istituzioni politiche e giuridiche può essere articolata in tre categorie o in tre diversi livelli: accordi e forme di autorità di natura privata, promosse e amministrate dalle stesse imprese; meccanismi regolativi istituiti tramite intese commerciali tra stati nazionali che controllano direttamente determinate attività della produzione e del commercio internazionale; norme generali che intervengono a livello internazionale o globale e che sono sostenute dalle istituzioni sopranazionali o internazionali.

Il primo livello è caratterizzato dalle svariate forme di autorità private, per mezzo delle quali gli affari controllano l'attività economica globale senza l'interferenza degli stati nazionali o di altre strutture governative.⁸⁴ Un esempio di questi generi di controllo è la nuova forma globale della *lex mercatoria*. Tradizionalmente, la *lex mercatoria* era costituita da un sistema di norme giuridiche (soprattutto in materia di trasporto, di assicurazioni, di attività bancarie e di imprese commerciali) che consentiva ai mercanti di stipulare autonomamente contratti al di fuori dei controlli della pubblica amministrazione, basati sulle consuetudini del diritto commerciale.⁸⁵ In origine, la *lex mercatoria* regolava, nell'Europa medievale, gli scambi mercantili che si svolgevano nei centri situati al di fuori della giurisdizione dei poteri sovrani. Oggi, il mercato mondiale è dominato dalla sfera in continua espansione dei contratti privati, e cioè da una nuova *lex mercatoria*. È piuttosto normale che il mondo degli affari abbia bisogno di un quadro giuridico di riferimento indipendente in grado di supplire alle strutture giuridiche nazionali nella sfera del commercio globale. Immaginiamo, per esempio, che un'impresa francese stia contrattando nei suoi uffici di New York, con

un'impresa tedesca, la vendita di una fornitura di petrolio estratto dai suoi pozzi in Kazakistan. Quale diritto deve regolare il contratto: quello statunitense, quello francese, quello tedesco o quello kazako? Le norme consuetudinarie della *lex mercatoria* forniscono un contesto giuridico comune per regolare casi come questo. Molti dei contratti che vengono firmati nell'economia globale non sono sanzionati dal diritto degli stati nazionali, bensì vengono semplicemente elaborati dagli studi legali che fungono da consulenti delle imprese multinazionali e transnazionali.

L'attuale *lex mercatoria* e i mercati che regola sono molto più vasti che in passato. I mercati sono cambiati non solo in relazione allo spazio e al tempo - i beni di scambio non viaggiano più sul dorso dei muli del mercante fiorentino in viaggio verso la Borgogna, ma si muovono a grande velocità attraverso il globo - o rispetto al genere di merci scambiate, che attualmente comprendono tutti i tipi di beni immateriali come i servizi, le idee, le immagini e i codici. I mercati odierni hanno incluso tutti gli aspetti della vita economica, e dunque non solo la circolazione, ma anche la produzione di beni sia materiali sia immateriali, sino alla riproduzione sociale delle popolazioni. Inoltre, la regolazione che questa nuova *lex mercatoria* esercita su questi mercati è più estensiva. Le teorie economiche che si occupano di «costi di transazione» - ossia, dei costi che eccedono i prezzi monetali dei valori di scambio e dei servizi - illustrano la capacità di autogestione del mondo degli affari nell'ambito del commercio internazionale e ne analizzano le condizioni di possibilità. Gli elementi della coesione del mercato identificati da queste teorie divengono vere e proprie regole di condotta o norme giuridiche per formalizzare le interazioni commerciali. Nella misura in cui le grandi imprese multinazionali, insieme ai loro studi legali, sviluppano un regime di *lex mercatoria* che dal livello internazionale si amplia sino a una dimensione globale istituendo in tal modo i processi normativi che regolano la globalizzazione - il capitale viene a creare una versione debole del «governo globale senza governo». Questo regime del diritto globale non è più prigioniero delle strutture dello stato e non ha più la fisionomia dei

codici scritti o di regole precostituite, ma è puramente convenzionale e consuetudinario. In questo quadro, la legge non è una costrizione esterna che regola il capitale, ma un'espressione interna dell'accordo tra i capitalisti. È una vera e propria utopia capitalistica. Occorre però non esagerare la portata di questo «diritto fondato sui contratti», promosso dalla nuova lex mercatoria, e la capacità governamentale delle grandi centrali della produzione privata del diritto. Il sogno di autogoverno da parte del capitale è in realtà molto limitato. Da un lato, è indubbio che, nell'epoca dell'interregno, la nuova lex mercatoria globale si è sviluppata approfittando della perdita dei poteri di regolazione dell'economia da parte degli stati nazionali e della possibilità da parte delle imprese di agire in crescente autonomia. Non bisogna però mai dimenticare che le autorità private che agiscono nell'ambito dei contratti sono possibili esclusivamente sul presupposto della copertura da parte delle autorità politiche: dietro le utopie capitalistiche dell'autogoverno c'è sempre il sostegno di un'autorità politica forte. Per far funzionare questo sistema, per esempio, i differenti mercati nazionali devono essere stabilizzati e configurati in modo omogeneo. La cosa più importante è che i diritti del capitale, come i diritti di tutelare la proprietà e di controllare il lavoro, devono essere garantiti ovunque pressoché nello stesso modo per permettere alle attività produttive di interagire tra loro in una circolazione continua e con il minimo di frizioni. Dal momento che il diritto privato dipende sempre dal diritto pubblico - che è l'unico diritto che può garantire gli obblighi e imporre le sanzioni - la lex mercatoria diventa completamente inefficace e insufficiente quando la regolamentazione delle transazioni commerciali richiede l'imposizione di sanzioni legali. Gli stati nazionali stanno ancora dietro i contratti del commercio internazionale a esercitare la minaccia della sanzione. Naturalmente, alcuni stati possiedono un potere enorme, mentre altri ne sono quasi totalmente privi. In questo contesto, dovremmo forse dire che il diritto non costituisce un'opportunità per tutti, ma il privilegio di pochi.

A un secondo livello, gli stati nazionali sono la fonte di

un'accezione molto più sostanziale della governabilità globale, che comporta elementi autoritari più forti. Nel quadro delle relazioni internazionali gli accordi commerciali bilaterali o multilaterali tra gli stati rappresentano una specifica e determinata codificazione e istituzionalizzazione dei rapporti di forza a un livello più alto e più generale. Gli accordi commerciali internazionali non sono certo una novità; oggi, però, essi tendono a plasmare forme di potere effettivamente globali. L'Organizzazione mondiale per il commercio (Wto, World Trade Organization) è forse l'esempio più appariscente di queste istituzioni globali. Il Wto è un grande forum dell'aristocrazia globale in cui si esprimono chiaramente gli antagonismi e le contraddizioni tra gli stati nazionali, compresi i conflitti tra i loro rispettivi interessi, la disuguaglianza tra i loro poteri e la loro tendenza ad allinearsi alle divisioni che separano il Nord dal Sud del mondo. A questo secondo livello possiamo vedere con la massima chiarezza come l'interregno sia ormai giunto a metà strada del cammino che conduce dal diritto nazionale e internazionale al diritto imperiale o globale, in cui un nuovo governo globale è sostenuto da un vasto complesso di autorità giuridiche, di sistemi normativi e di procedure di tipo nuovo. Nel contraddittorio nuovo ordine economico globale che si sta profilando attraverso gli accordi commerciali, le tendenze globalizzanti si intrecciano con risorgenti istanze nazionalistiche; i programmi autenticamente liberali con il pervertimento degli ideali liberali determinato dagli interessi nazionali; le solidarietà politiche regionali con operazioni neocoloniali volte a instaurare un dominio finanziario e commerciale. Il ritorno del nazionalismo economico è, in tal senso, facilmente riconoscibile. Per fare un esempio, il protezionismo si palesa chiaramente nelle misure protezionistiche a cui i paesi più ricchi ricorrono ogniqualvolta un settore strategico delle loro singole economie nazionali - come la siderurgia o l'agricoltura - si trova in cattive acque sul mercato globale.

La perversione degli ideali liberali determinata dagli interessi nazionali è particolarmente evidente nel modo in cui le leggi antitrust, promulgate dagli stati dominanti per difendere la competizione sul mercato interno, vengono attenuate o eliminate -

per sostenere le politiche monopolistiche e per distruggere la concorrenza - sul mercato globale. Per quanto riguarda il potere finanziario, basta dare un'occhiata alle politiche monetarie restrittive comuni a molti paesi e regioni, come quelle dettate dall'euro in Europa orientale, o quelle imposte dalle autorità monetarie dell'America Latina, che hanno subordinato le monete nazionali al corso del dollaro. Malgrado la coesistenza di questi elementi contraddittori, la tendenza verso la formazione dell'ordine economico globale è irreversibile. A questo riguardo, alcuni studiosi hanno riconosciuto che le trasformazioni della sovranità imposte dalla globalizzazione non hanno soltanto determinato una mera riduzione del potere degli stati nazionali, ma hanno dato origine a una sovranità globale assai più «complessa».86 Infine, a un terzo livello, possiamo identificare gli elementi più chiaramente istituzionalizzati dell'apparato regolativo dell'economia globale. Molte tra queste istituzioni - come la Banca mondiale, il Fondo monetario internazionale (Fmi) e le organizzazioni per lo sviluppo economico delle Nazioni Unite - che furono create alla fine della Seconda guerra mondiale per regolare il vecchio ordine internazionale, hanno progressivamente mutato le loro funzioni per adattarsi alle trasformazioni dell'ordine economico. Queste istituzioni economiche sopranazionali sono governate dai rappresentanti degli stati membri dell'ONU, senza però che ci sia un eguale potere di voto.

Mentre nel Wto ogni nazione possiede un voto, la Banca mondiale e il Fmi sono regolati da un singolare sistema detto «un dollaro un voto», il quale assegna i diritti di voto in proporzione ai contributi monetari dei singoli aderenti. Nel 2003, per esempio, gli Stati Uniti hanno controllato più del 17 per cento dei voti del Fmi (che comprende 183 paesi membri), mentre gli stati che compongono il G7 giungono a controllare oltre il 46 per cento dei voti complessivi.87 Nella Banca mondiale la proporzione dei voti è approssimativamente la stessa. E tuttavia, queste istituzioni non sono completamente controllate dagli stati che hanno diritto di voto, cosa che spesso conduce i membri più potenti - e specialmente gli Stati Uniti - a esprimere il loro vivo disappunto.

Come tutte le grandi burocrazie, anche queste istituzioni hanno sviluppato una propria limitata autonomia e, più che come istituzioni internazionali, funzionano propriamente come istituzioni globali. A questo livello, le fonti della legittimazione sono interne al sistema, e cioè le decisioni economiche, politiche e giuridiche tendono a coincidere. Le principali istituzioni sopranazionali hanno naturalmente funzioni differenti e sono caratterizzate da culture istituzionali talvolta divergenti, che di tanto in tanto provocano frizioni e conflitti tra le diverse agenzie. In termini generali, potremmo dire che il Fmi è dominato da tecnocrati dell'economia, mentre molti tra coloro che lavorano alla Banca mondiale o presso le agenzie delle Nazioni Unite per gli aiuti economici hanno un'etica del benessere sociale per certi aspetti non lontana da quella che caratterizza la comunità delle Ong.⁸⁸ Tuttavia, malgrado queste differenze, queste istituzioni sopranazionali esercitano di concerto e con sostanziale coerenza una serie di controlli economici e politici.

Tra le istituzioni economiche sopranazionali, il Fmi è probabilmente il più coerente dal punto di vista ideologico. Fu creato nel 1944 a Bretton Woods per regolare la cooperazione monetaria internazionale e per preservare la stabilità dei mercati finanziari tra i vincitori e i vinti della Seconda guerra mondiale: il suo mandato fu dunque esplicitamente quello di prevenire i disastri monetari che seguirono la pace di Versailles. Tuttavia, negli ultimi decenni del XX secolo, il Fmi ha sostanzialmente mutato il suo compito lungo tre assi fondamentali: la globalizzazione del commercio, la finanziarizzazione dei mercati e l'integrazione globale dei circuiti della produzione. Il Fmi è incaricato di sviluppare una strategia di governo delle nuove forme della produzione globale (le forme postfordiste e postmoderne, definite dalla condizione biopolitica della moltitudine) mediante uno strumentario di tipo essenzialmente finanziario. L'impegno fondamentale del Fmi è diventato quello di costringere gli stati ad abbandonare i programmi sociali keynesiani e ad adottare politiche di stampo monetarista. Per le economie disastrose e povere, il Fmi detta sistematicamente l'adozione di una formula neoliberale che

impone drastiche riduzioni alla spesa pubblica destinata al welfare, la privatizzazione dell'industria statale e della salute, e la riduzione del debito pubblico. Questa formula, meglio nota come l'«Accordo di Washington», è sempre stata criticata sia all'interno sia all'esterno delle istituzioni economiche sopranazionali.⁸⁹ Alcuni, con argomentazioni strettamente economiche, criticano l'utilità di aver imposto l'applicazione di queste politiche come un modello unico valido per tutti i tipi di paesi, senza alcun riguardo per le specificità nazionali e senza tenere in alcun conto l'impatto delle politiche monetarie sulle dinamiche sociali. Altri, hanno molto da dire sull'agenda politica del modello dell'Accordo di Washington: un poliziotto monetario non è mai neutrale e sosterrà sempre un determinato regime politico. Dopo le disastrose crisi economiche nel Sudest asiatico del 1997 e in Argentina nel 2000, che sono state largamente imputate al Fmi, questo modello è stato criticato ancora più radicalmente. E tuttavia, malgrado i fallimenti e le critiche, come se nulla fosse, il Fmi continua a dettare le proprie politiche neoliberali e monetariste.

All'altro capo dello spettro delle istituzioni globali, la Banca mondiale non fa che annunciare una serie di progetti volti al sostegno e all'incremento del benessere sociale, promossi per contrastare una serie di problemi molto gravi come la povertà globale o la denutrizione. La Banca mondiale venne creata nel 1944, insieme al Fmi, per sostenere lo sviluppo economico dei paesi subalterni, soprattutto tramite l'erogazione di prestiti per progetti specifici. Nel corso della sua storia -e in particolare durante la direzione di Robert McNamara, dal 1968 al 1981 - la Banca mondiale si è occupata sistematicamente della povertà. Gran parte del personale che lavora alla Banca mondiale e nelle diverse organizzazioni delle Nazioni Unite, come la Fao, fa tutto quello che è in suo potere per ridurre la povertà globale e per diminuire le disuguaglianze dell'apartheid globale. Nessuno dovrebbe mettere in dubbio la loro buona fede o minimizzare i benefici che derivano dal loro lavoro, ma non possiamo neppure dimenticare le limitazioni che quotidianamente vengono a frustrare i loro sforzi. Una delle restrizioni più gravi, dal punto di vista di coloro che operano in

queste istituzioni, è che sono costretti a lavorare con i governi degli stati, versando a questi ultimi i fondi degli aiuti. Tutte le forme di corruzione, le divisioni politiche, le gerarchie economiche, etniche e di genere di questi stati vengono così a interferire nei programmi di aiuto, spesso distorcendo o addirittura distruggendo i propositi originari. Molti operatori desidererebbero lavorare direttamente con le popolazioni evitando la mediazione degli stati, e tuttavia, i compiti assegnati a queste agenzie internazionali impongono forzatamente la collaborazione con i vertici degli stati, senza alcuna interferenza con le loro questioni interne. L'unica soluzione è quella di fare pressione su questi stati imponendo una serie di condizioni per ottenere gli aiuti -minandone così la sovranità per limitare gli effetti della corruzione. Anche quando la Banca mondiale si trova ad affrontare problemi sociali come la povertà o le migrazioni, deve far sì che i suoi piani risultino coerenti con il sostegno dovuto all'ordine globale. Come vedremo nel capitolo 3, molti sono giunti a criticare il genere di progetti promossi dalla Banca mondiale e a lamentarsi per l'entità dei debiti che impone agli stati beneficiari degli aiuti.

Ora però dobbiamo fare un passo indietro rispetto alle differenze e alle beghe tra il Fmi, la Banca mondiale e le altre agenzie sopranazionali, per decifrare il disegno complessivo che unisce queste istituzioni malgrado i loro conflitti. Il fatto di assolvere funzioni differenti e di essere caratterizzate da diverse culture istituzionali non significa che queste istituzioni agiscano in modo contraddittorio le une rispetto alle altre. In ultima istanza, c'è un vincolo che determina e unisce le attività di queste istituzioni, dato che la loro legittimità risiede fondamentalmente negli scopi dei loro progetti politici e cioè, in ultima analisi, nell'istituzione di un ordine liberale in cui il mercato capitalistico globale possa svilupparsi. Facciamo un'ipotesi: se due paesi hanno due economie che si trovano contemporaneamente in crisi e che vanno sempre peggio, il Fmi imporrà drastiche misure di austerità a quello che rappresenta la minaccia più grave per l'ordine globale neoliberale (uno degli elementi presi in esame è sicuramente, come nel caso dell'Argentina, il livello di lotta di classe), ma non ne imporrà

l'applicazione a quello considerato un fattore chiave nel mantenimento dell'ordine globale (come nel caso della Turchia, che oggi svolge un ruolo essenziale nella costruzione dell'ordine imperiale in Medio oriente). Di conseguenza, la Banca mondiale e il Wto forniranno più assistenza finanziaria e assicureranno più vantaggi commerciali al secondo paese piuttosto che al primo. Le norme e le regole imposte da queste istituzioni non sono ovviamente sempre uniformi e tuttavia, malgrado gli ostacoli e i conflitti, esse operano in un regime di sostanziale consenso.

A questo punto ci è forse possibile intravedere il disegno complessivo all'interno del quale i tre livelli degli apparati di regolazione operano organicamente nella struttura combinata delle forze capitalistiche di mercato e delle istituzioni giuridiche e politiche per formare un governo quasi-globale (o un semi governo della globalizzazione). Il primo livello, come abbiamo visto, è l'autoregolazione delle interazioni capitalistiche per garantire i profitti; il secondo implica un sistema di mediazioni tra stati nazionali per costituire il consenso a livello globale; il terzo è un progetto costituente per la creazione di una nuova autorità globale. Gli accordi contrattuali della nuova lex mercatoria globale, le politiche e gli accordi commerciali nazionali o regionali, e le istituzioni sopranazionali coordinano tra loro la legislazione chiamata a preservare e a riprodurre l'ordine economico. Tutti devono impegnarsi per creare e mantenere le condizioni di mercato necessarie a garantire i contratti tra le multinazionali. Gli interessi delle multinazionali e degli stati più ricchi, malgrado i loro conflitti, devono essere perseguiti senza esitazioni. Essi devono conservare con assoluta determinazione la divisione globale del lavoro e del potere insieme alle gerarchie che definiscono il corpo politico globale. È questa la ragione per la quale l'immagine dei calorosi incontri personali nella innevata Davos costituisce un utile punto di vista per comprendere l'intero sistema. Questi personaggi hanno bisogno di lavorare insieme.

Alcuni contestatori delle istituzioni economiche sopranazionali -come vedremo più dettagliatamente nel capitolo 3 - pretendono la loro riforma o addirittura la loro abolizione poiché la

loro funzione sarebbe quella di mantenere le disuguaglianze e le gerarchie del potere e della ricchezza a livello mondiale. A questo proposito è bene ricordare che queste istituzioni agiscono di concerto con gli altri due livelli della regolazione economica globale. Se ci poniamo dal punto di vista del funzionamento complessivo di questo dispositivo, l'eliminazione del Fmi o della Banca mondiale non avrebbe ripercussioni sulle gerarchie globali. Altre organizzazioni e altre istituzioni verrebbero a prenderne il posto o, peggio, i potentati economici e gli stati dominanti avrebbero meno regole a cui sottostare - una situazione pericolosa per il capitale, e senza dubbio disastrosa per noi tutti. La riforma delle istituzioni sopranazionali, poi, sarebbe possibile solo entro certi limiti, dato che, come abbiamo ripetuto, esse sono costrette a riprodurre l'attuale ordine globale. Ci sono, in ultima analisi, dei limiti sistemici che bloccherebbero qualsiasi riforma sostanziale. Le istituzioni economiche sopranazionali devono lavorare in sintonia con i politici nazionali e con i leader dell'economia mondiale per riprodurre l'ordine economico con le sue gerarchie interne: a questo punto, i margini di flessibilità diventano minimi. Questo è lo scoglio che manderà in frantumi qualsiasi serio tentativo di riforma.

Il ritorno del big government

Se è vero che il big government, in realtà, non ha mai lasciato la scena, di certo ciò è diventato nettamente chiaro soprattutto dopo l'11 settembre del 2001. I progetti militari e giuridici per implementare la sicurezza globale intrapresi soprattutto dagli Stati Uniti a partire da quella data sono in parte orientati alla stabilizzazione e alla protezione dell'ordine economico globale. Per certi aspetti, dopo l'11 settembre 2001, le forme private del potere sull'economia globale -come la nuova lex mercatoria, con tutti i meccanismi del commercio internazionale e gli equilibri macroeconomici che la rendono possibile - sono entrate in crisi. I principali stati nazionali sono dovuti intervenire per garantire tutti

i livelli delle interazioni economiche - le transazioni finanziarie, le assicurazioni, il trasporto aereo e così via. La crisi ha posto urgentemente all'ordine del giorno l'ineludibile necessità, da parte del capitale, di avere un'autorità sovrana alle spalle: una verità che emerge tutte le volte che si verificano delle gravi crisi nell'ordine gerarchico del mercato.

Per poter assicurare l'ordine del mercato, il big government deve anche essere un potere militare. Di tanto in tanto, il capitale deve fare ricorso al potere militare per aprire forzatamente i mercati refrattari e per stabilizzare quelli esistenti. All'inizio del XIX secolo, per esempio, il capitale britannico ebbe bisogno del potere militare per aprire il mercato cinese, cosa che avvenne con la vittoria nella guerra dell'oppio. Questo non vuol dire che tutte le azioni militari siano determinate da specifici interessi economici. Non è corretto sostenere, per esempio, che le azioni militari intraprese dagli Stati Uniti negli ultimi decenni in Afghanistan, in Iraq, e in parte, in Somalia, Haiti e a Panama - sono state pianificate soprattutto in vista di vantaggi economici, come l'accesso al petrolio a buon mercato. Questi obiettivi specifici sono tutto sommato secondari. Il nesso tra l'azione militare e gli interessi economici va iscritto a un livello di analisi più generale, astratto da qualsiasi determinato interesse nazionale. La forza militare deve assicurare le condizioni di funzionamento del mercato mondiale, deve cioè garantire la divisione del lavoro e del potere del corpo politico globale. Questo sforzo è tuttavia paradossale, in quanto i rapporti tra profitto e sicurezza seguono due diverse strade: da un lato, il dispiegamento del potere militare è necessario per salvaguardare la sicurezza del mercato globale, ma, dall'altro, i regimi securitari tendono a rafforzare i confini nazionali e a ostruire i circuiti globali della produzione e del commercio - ossia, le fonti dei macroprofitti. Gli Stati Uniti e gli altri poteri militari devono trovare un modo per rendere compatibili e complementari la sicurezza e i profitti economici.

È necessario chiarire che il bisogno del big government per sostenere l'economia, in particolare dopo l'11 settembre 2001, non rappresenta assolutamente un ritorno al keynesismo. Con il

keynesismo, gli stati nazionali hanno rinforzato la stabilità e la crescita dell'economia tramite forme di mediazione tra i conflitti e gli interessi della classe operaia, in un processo che ha portato all'espansione della domanda. Le attuali strutture della sovranità, al contrario, stanno incondizionatamente dalla parte del capitale, senza aver bisogno di alcuna mediazione per negoziare i rapporti conflittuali con il lavoro. A questo proposito, è interessante sottolineare l'ambivalenza della posizione del capitale nel momento in cui il rischio è diventato la caratteristica dominante dell'attività economica, dello sviluppo e dell'intero campo delle interazioni sociali. Il mondo è diventato molto pericoloso, e il ruolo del big government e dell'intervento militare è quello di ridurre i rischi e di garantire la sicurezza necessaria per mantenere l'ordine costituito.

Il big government è necessario anche per la regolazione economica, ma al giorno d'oggi questo compito non è meno paradossale del suo ruolo di potere militare. Come l'11 settembre ha brutalmente messo in luce il bisogno di sicurezza, lo scandalo Enron ha ricordato la necessità del big government al fine di combattere la corruzione. L'importanza dello scandalo Enron non è dovuta soltanto al danno subito da numerosissimi piccoli risparmiatori o al fatto che politici di primo piano avessero stretti legami con la multinazionale, ma soprattutto perché la corruzione che ha caratterizzato le pratiche della Enron non è un caso isolato, bensì un modo assolutamente generalizzato e comune di condurre gli affari. I dirigenti della Enron e i revisori ufficiali dei conti della Arthur Andersen non sono certamente i soli a essere implicati in questa forma di reato: forse non c'è da sorprendersi che in questa fase di interregno la corruzione sia diventata un fenomeno generalizzato. La diminuzione dei controlli a livello nazionale, il prevalere delle regole informali sulle norme codificate e una forma di governamentalità debole hanno aperto la stagione dei cacciatori di profitto. Tutte le volte che si verifica un passaggio da un regime a un altro, quando le vecchie norme non reggono più e le nuove non sono ancora riuscite a imporsi in modo stabile ed efficace, trionfa la corruzione. Il compito del big government, nella lotta alla corruzione, diventa però paradossale quando la regolazione

ostacola le normali pratiche degli affari fondamentali per il profitto. Il disastro della Enron non concerne tanto la falsificazione dei conti, quanto soprattutto la rischiosa pratica della speculazione finanziaria sui futures del settore energetico, che ha provocato ripercussioni disastrose sul mercato dell'energia della California. Queste pratiche speculative, per quanto siano accettate, sono pur sempre una forma di corruzione. Anche l'inflazione dei mercati azionari rappresenta un altro tipo di corruzione che gli stati avrebbero il dovere di combattere. Il presidente della Federal Reserve e i dirigenti dei maggiori istituti bancari hanno il dovere di sedare l'irrazionale esuberanza dei mercati senza danneggiare i profitti economici. Come diceva Tacito, quando la repubblica ha toccato il fondo della corruzione, il numero delle leggi aumenta a dismisura; ma - dovremmo aggiungere - tutte queste leggi, malgrado il loro numero, non sono in grado di prevenire la corruzione per il semplice fatto che la corruzione è essenziale per il sistema.

Il tema della corruzione diventa ancora più contraddittorio se viene collegato con le operazioni militari impegnate nei progetti di «transizione alla democrazia» o di «ricostruzione nazionale». L'obiettivo di questi progetti non è solo quello di portare la pace e di dare vita a regimi che godano di una qualche stabilità, ma è soprattutto quello di instaurare regimi che possano funzionare (in modo del tutto subordinato) nel quadro dell'economia e del sistema politico globali, e cioè come organi del corpo politico globale. Il modello di riferimento di tutti i progetti di ricostruzione nazionale è rappresentato dall'integrazione dell'ex Unione Sovietica nel mercato capitalistico globale. Con la trasformazione dell'economia sovietica in vista dell'adeguamento alla divisione globale del lavoro e del potere, le industrie di stato privatizzate e le licenze esclusive sull'import-export sono state spartite secondo i desideri di consorterie familiari e politiche, creando così le enormi fortune dei nuovi gruppi oligarchici. Nello stesso tempo, si sono affermate le potenti organizzazioni criminali della mafia russa, in grado di controllare una serie di attività illegali di enormi proporzioni economiche. Abbiamo così appreso che «transizione

alla democrazia» è un nome in codice per indicare la corruzione. La corruzione, da un lato, è in contraddizione con il bisogno di un regime politico nazionale di una certa stabilità, ma contemporaneamente, facilita l'integrazione nel mercato economico globale. Non c'è quindi da sorprendersi che queste medesime forme di corruzione si siano propagate anche durante il lungo processo della ricostruzione nazionale in Afghanistan e in Iraq.

La vita è sul mercato

Uno dei compiti principali del big government è la protezione della proprietà privata. Da quando c'è la proprietà privata, ci sono il furto, la contraffazione, la corruzione, il sabotaggio e altre infrazioni di questo genere. Tutte le forme mobili della proprietà materiale, come le automobili o la gioielleria, sono ovviamente sempre sottoposte al rischio di furto; allo stesso modo, anche le forme immobili della proprietà materiale corrono il rischio di essere danneggiate dal sabotaggio o dal semplice vandalismo; perfino la terra, che in teoria dovrebbe essere la forma più protetta di proprietà, non è mai al sicuro. Tutta la proprietà privata, in altri termini, ha sempre avuto bisogno di una tutela da parte delle forze dell'ordine; tuttavia, nell'epoca del paradigma della produzione immateriale, si assiste a un'espansione delle proprietà immateriali, che sono ancora più volatili e meno controllabili, e che pongono quindi nuovi problemi di sicurezza. Nella misura in cui la proprietà diviene sempre più eterea, essa tende a sfuggire a tutti i meccanismi di sicurezza, e per questo esige un allargamento della sfera della protezione da parte del potere sovrano. I grandi rischi che incombono sulla proprietà immateriale sono dovuti soprattutto alle caratteristiche che rendono questi stessi prodotti così utili e costosi. I programmi informatici e le banche dati, per esempio, risultano particolarmente vulnerabili a causa della connettività universale tra gli stessi sistemi informatici. I virus, i bachi informatici ecc. costituiscono delle forme di sabotaggio che, proprio come lo

zoccolo introdotto nella macchina per distruggerne i congegni, sfruttano lo stesso funzionamento della macchina per provocarne la distruzione. Tuttavia, rispetto ad altre forme di sabotaggio, essi pongono difficoltà ben più gravi in termini di sicurezza, in quanto possono essere utilizzati senza che vi sia il bisogno della prossimità fisica. Il sabotaggio informatico ha bisogno unicamente di un accesso virtuale.

Un problema di sicurezza ancora più grave di quello rappresentato dalla distruzione o dalla corruzione della proprietà immateriale è costituito dalla riproducibilità, che distrugge il carattere privato della proprietà. Molte forme di riproduzione illecita dei prodotti immateriali sono assolutamente semplici e accessibili - per esempio, la riproduzione di testi scritti, di programmi informatici o di prodotti audio o video. La loro riproduzione è così agevole poiché l'utilità sociale ed economica di queste forme immateriali della proprietà dipende proprio dalla loro riproducibilità a basso costo mediante tecniche molto semplici, che vanno dalla fotocopiatrice dei testi sino alla registrazione digitale. La riproducibilità di questi beni, che è ciò che ne determina il valore, minaccia la loro natura privata. La riproduzione è certamente cosa ben diversa dal furto inteso in senso tradizionale, in quanto la proprietà non viene sottratta direttamente al suo proprietario: c'è soltanto della proprietà in più per qualcun altro. La proprietà privata è sempre stata giustificata con l'argomento della sua scarsità - la proprietà, in senso materiale, non può essere ubiqua, se un altro possiede qualcosa io non posso possederla a mia volta - ma la riproducibilità virtualmente infinita delle proprietà immateriali distrugge definitivamente questo legame tra proprietà e scarsità.

A questo proposito, l'esperienza di Napster è molto istruttiva, poiché pone la questione della riproduzione immediatamente a livello sociale. Il sito web di Napster fornisce una piattaforma a numerosissimi utenti per condividere e scaricare gratuitamente la musica nel formato dei files mp3. Negli scambi tra utenti la musica che è stata scaricata non è più proprietà privata, e per questo diventa un bene comune. Si tratta di un fenomeno che trascende

completamente le rappresentazioni usuali del furto e della pirateria: non si tratta semplicemente di un trasferimento dei beni da un proprietario a un altro, ma di una violazione dello stesso carattere privato della proprietà in quanto tale -una specie di pirateria sociale. Il sito di Napster è stato infine chiuso poiché facilitava la trasgressione del copyright, anche se nella rete ci sono innumerevoli altri esempi di testi, informazioni, immagini e altre proprietà immateriali a cui si può liberamente accedere per riprodurle. Questi esempi sono indicativi delle enormi difficoltà incontrate dal controllo poliziesco della proprietà privata.

L'attività di polizia non è tuttavia in primo piano nella strutturazione e nella conservazione della proprietà privata: lo strumento fondamentale a disposizione del big government per proteggere la proprietà privata non è la forza, ma il diritto, ossia una struttura giuridica che legittima la proprietà privata. Le nuove forme di proprietà privata, soprattutto quelle immateriali, esigono nuovi e più ampi dispositivi giuridici di legittimazione e di protezione. Molte tipologie di proprietà immateriale sono palesemente ingiuste nei confronti delle legislazioni in vigore, e dunque, esigono radicali innovazioni giuridiche. Ciò è particolarmente evidente nel caso delle «bioproprietà», e cioè delle forme di vita che sono diventate proprietà privata. I singoli esseri viventi sono sempre stati beni privati; in questo caso ci troviamo però di fronte a un fenomeno assai più generale, che è appunto quello della «bioproprietà». Non ci sono mai stati problemi a possedere una, dieci o cento vacche di razza Holstein o alberi da mele Macintosh, ma nessuno può possedere la vacca Holstein o l'albero da mele Macintosh in quanto forme di vita: qualsiasi specie animale o vegetale è sempre stata intesa come una parte della natura, e pertanto irriducibile alla proprietà. Il caso probabilmente più noto e controverso di bioproprietà è quello di OncoMouse, l'unico animale al mondo che sino a oggi sia stato brevettato. I laboratori Du Pont, in collaborazione con la Harvard University, hanno creato Oncomouse mediante l'impianto di un gene cancerogeno umano in un topo. Il topo è predisposto a sviluppare tumori cancerogeni e risulta così particolarmente prezioso per la

ricerca oncologica.⁹² La Du Pont continua a vendere singoli topi come strumenti di ricerca, ma in questo caso, la novità consiste nel fatto che, sul piano legale, la Du Pont non possiede singoli topi, bensì una intera specie di topi.

Negli Stati Uniti, la prospettiva della proprietà privata di vari tipi di organismi viventi è stata inaugurata da una sentenza della Corte Suprema del 1980, con la quale si riconosceva la legittimità del diritto di proprietà non solo del processo con il quale era stato prodotto un nuovo organismo, ma dell'organismo in quanto tale. Nel 1972, un microbiologo registrò per conto della General Electric un brevetto di un nuovo tipo di batteri che era riuscito a sintetizzare, i quali potevano disgregare il petrolio greggio e risultavano quindi molto utili nel trattamento del petrolio estratto. La concessione riconosciuta dall'Ufficio patenti e brevetti garantì il diritto di sfruttare il processo di produzione dei batteri e il metodo di trasportarli sulla paglia facendoli così galleggiare sull'acqua, ma negò il brevetto per quanto riguardava la proprietà dei batteri. L'ufficio riteneva che i microrganismi fossero prodotti naturali e che, in quanto tali, non potessero essere brevettati. La Suprema Corte decise però che i batteri del microbiologo non rientravano in quella fattispecie, dato che «la sua richiesta non riguarda dei fenomeni naturali sino a questo momento sconosciuti, ma un prodotto innaturale o una nuova composizione realizzata a partire da elementi naturali, e cioè un prodotto dell'ingegno umano»:⁹³ La Suprema Corte ha così ritenuto che i batteri non appartenevano alla natura poiché erano stati prodotti dal lavoro umano, stabilendo così quella stessa logica che successivamente ha fornito il fondamento del brevetto di altre forme di vita, come quella di OncoMouse.

Le innovazioni giuridiche introdotte per proteggere queste proprietà private immateriali presuppongono la valorizzazione del lavoro immateriale; in altre parole, quello che prima ritenevamo essere parte della natura e quindi proprietà comune, diviene prodotto del lavoro e della creatività umana, e dunque, proprietà privata. Questo genere di innovazioni normative - e la conseguente espansione della protezione giuridica della proprietà privata -

riguardano un ampio spettro di nuovi tipi di proprietà. Una delle aree più complesse e contestate è naturalmente quella della proprietà dell'informazione genetica. A questo riguardo è utile ricordare uno dei casi più lungamente discussi di proprietà dell'informazione genetica umana, di valore fondamentale per la cura e la ricerca medica. Nel 1976, un paziente del centro medico dell'Università della California iniziò un trattamento antileucemico. I dottori si resero conto che il suo sangue possedeva alcune proprietà particolari per la cura della leucemia e, nel 1981, ottennero un brevetto per conto dell'Università della California su un gruppo di cellule T e cioè su una sequenza dell'informazione genetica -sviluppato a partire dal sangue del paziente: il valore potenziale dei prodotti derivati fu stimato intorno ai tre miliardi di dollari. Il paziente citò in giudizio l'Università della California per la proprietà delle cellule T e delle loro informazioni genetiche, ma la sentenza della Suprema Corte della California gli fu contraria. La corte giudicò che l'Università della California era il legittimo proprietario del gruppo cellulare, con la motivazione che, sebbene un organismo vivente (in questo caso, quello del paziente) non sia brevettabile, le informazioni che gli scienziati sono stati in grado di ricavarne sono brevettabili in quanto prodotti dell'ingegno umano.

94 La casistica riguardante la proprietà dell'informazione genetica delle piante - e quindi, in ultima analisi, la proprietà delle diverse varietà di sementi e di piante - rientra nella stessa logica e dunque chiama ancora una volta direttamente in causa il lavoro immateriale. Prendiamo, per esempio, la cosiddetta «guerra dei semi», in cui la proprietà privata delle sementi e delle specie vegetali è stata contestata lungo l'asse tra Nord e Sud del mondo.⁹⁵ Il Nord globale è relativamente povero per quanto riguarda le varietà delle specie vegetali, e tuttavia la maggior parte dei proprietari dei brevetti di specie vegetali risiede nel Nord; il Sud globale è invece geneticamente ricco di specie vegetali, ma drammaticamente privo di patenti e brevetti. Inoltre, molti brevetti di proprietà del Nord globale sono basati su informazioni ricavate dalla materia prima genetica di piante che crescono nel Sud del mondo. La ricchezza del Nord produce dei profitti derivati dalla

proprietà privata, mentre la ricchezza del Sud non produce nulla del genere, in quanto è considerata un patrimonio comune a tutta l'umanità. I fondamenti giuridici della proprietà privata delle specie vegetali sono sostanzialmente gli stessi con cui viene giustificata la proprietà di altri organismi viventi e - come nel caso dei batteri per l'estrazione del petrolio e di Oncomouse - chiamano esplicitamente in causa il lavoro immateriale. Le varietà vegetali e l'informazione genetica codificata nei semi possono diventare proprietà privata se sono prodotti del lavoro umano e, in questo senso, vengono a perdere la specificità di essere parte della natura.⁹⁶

Il problema della proprietà è una questione assolutamente centrale nei dibattiti contemporanei sugli alimenti geneticamente modificati. Da molte parti è stato lanciato l'allarme sui cibi geneticamente modificati, sinistramente definiti «Frankenfoods», i quali danneggerebbero gravemente la nostra salute e altererebbero in modo irreversibile l'ordine della natura. Quanti si oppongono alla sperimentazione genetica sulle specie vegetali ritengono che l'autenticità della natura e l'integrità delle sementi non debbano essere violate.⁹⁷ A nostro parere, questo argomento puzza di teologia della purezza. Come abbiamo discusso a lungo in precedenza, noi riteniamo invece che la natura e la vita, in quanto tali, siano di per sé già artificiali, e ciò diventa particolarmente chiaro a tutti nell'età del lavoro immateriale e della produzione biopolitica. Questo ovviamente non vuol dire che tutti gli interventi siano buoni: come tutti i mostri, anche i prodotti geneticamente modificati possono essere benefici o dannosi per la società. La migliore salvaguardia sarebbe quella di condurre gli esperimenti democraticamente, alla luce del sole e cioè sotto un controllo collettivo, cosa che viene in ogni modo impedita dalla proprietà privata. Abbiamo assolutamente bisogno di una mobilitazione permanente con cui esercitare un controllo democratico dei processi scientifici. Proprio come nei primi giorni della pandemia dell'Aids - quando i militanti di gruppi come Act-up divennero ben presto specialisti, riuscendo così a sfidare il diritto esclusivo degli scienziati di gestire la ricerca e le politiche sanitarie - anche oggi, i militanti devono diventare specialisti delle alterazioni genetiche e

dei loro effetti, al fine di avviare un processo di controllo democratico.⁹⁸ Le alterazioni genetiche hanno generato un fiume di patenti e brevetti grazie ai quali il controllo degli agricoltori sulla produzione è passato alle multinazionali. Questo elemento costituisce una leva formidabile della concentrazione del controllo sull'agricoltura di cui abbiamo parlato in precedenza. Il problema, in altri termini, non è che gli uomini stiano sfidando la natura, ma è la natura che sta cessando di essere qualcosa di comune per diventare proprietà privata controllata esclusivamente dai suoi nuovi padroni.

La logica sottesa al lavoro immateriale costituisce il fondamento giuridico delle discussioni intorno alla proprietà delle conoscenze consuetudinarie e tradizionali. Prendiamo, per esempio, il caso arcinoto dell'albero neem in India. Per secoli, i coltivatori indiani hanno interrato i semi di neem sparpagliandoli sul terreno per proteggere i raccolti dagli insetti. Il neem è un pesticida naturale, non è tossico e non è nocivo per le piante. Nel 1985, la W. R. Grace Company - una multinazionale della chimica - richiese e ottenne un brevetto per la proprietà di un pesticida a base di neem, che venne commercializzato come prodotto organico e non tossico. Questa patente venne inutilmente contestata davanti ai tribunali statunitensi; e infatti, tra il 1985 e il 1998, sono state concesse altre quaranta patenti su prodotti derivati dal neem, alcune delle quali a imprese indiane e altre straniere." Un caso molto simile è quello del Medical Center dell'Università del Mississippi, che nel 1995 ottenne un brevetto per «L'uso della curcuma nella cura delle ferite». In India, la polvere di curcuma è un rimedio tradizionale usato da generazioni nella cura delle ferite da taglio e delle escoriazioni. Nel 1996, il Council of Scientific and Industrial Research of India ha contestato questo brevetto, che è stato infine revocato. Il brevetto non è stato revocato perché riguardava un prodotto di uso comune in India: le autorità giudiziarie degli Stati Uniti non sono infatti tenute ad accettare la prova dell'esistenza di conoscenze tradizionali prodotte al di fuori degli Usa a meno che non vengano ufficialmente riconosciute e citate dalle maggiori riviste scientifiche. La patente della curcuma

venne dunque revocata perché il suo uso tradizionale era stato documentato dalle pubblicazioni scientifiche. Uno degli aspetti più interessanti della faccenda è che essa mostra due diversi metri di giudizio, uno per i saperi tradizionali e uno per la conoscenza scientifica. Il sistema giuridico riconosce come lavoro soltanto l'attività scientifica formalizzata, i cui prodotti possono ricevere lo status di proprietà privata; le forme tradizionali della produzione del sapere non sono considerate un lavoro, e dunque i loro prodotti sono considerati come patrimonio comune dell'umanità.¹⁰⁰

In tutti questi casi, il diritto di nuove forme di proprietà - i microrganismi, le piante, gli animali, i semi e i saperi tradizionali - dipende dall'argomento che li qualifica come prodotti del lavoro, nella forma di conoscenze, informazioni e codici. La bioproprietà - e cioè la proprietà delle forme di vita - si basa sulla produzione dei codici genetici che definiscono la singolarità delle specie. Si tratta di una logica giuridica a due livelli: dato che le forme di vita sono definite dal codice genetico, e dato che il codice genetico è un prodotto del lavoro, ne seguirebbe che chi produce il codice ha il diritto di possedere le forme di vita.

Alcune delle critiche più influenti dell'enorme espansione della proprietà immateriale e della bioproprietà sostengono che la privatizzazione del comune è un danno contro il bene della società. A questo proposito, uno dei più vetusti argomenti a favore della privatizzazione dei beni immateriali, come le idee, è che in questo modo si incoraggia la creatività. L'intento di Thomas Jefferson - l'autore della legge sui brevetti a sostegno dell'innovazione tecnologica - così come, al giorno d'oggi, quello del mandato assegnato dall'Onu al World Intellectual Property Organization, è sempre stato l'incoraggiamento dell'innovazione e della creatività mediante la protezione della proprietà intellettuale.¹⁰¹ Oggi però accade proprio il contrario: la proprietà privata, limitando l'accesso alle idee e all'informazione, ostacola la creatività e l'innovazione. Gli studiosi e molti tra coloro che si dedicano alle tecnologie informatiche hanno sempre insistito sul fatto che, mentre la creatività diffusa durante la prima ondata della rivoluzione cibernetica e dello sviluppo di Internet fu resa possibile da una

straordinaria apertura e accessibilità delle informazioni e delle tecnologie, oggi tutto viene progressivamente chiuso a tutti i livelli: connessioni fisiche, codici e contenuti. La privatizzazione della «comunanza» elettronica è diventata un ostacolo per ulteriori innovazioni.¹⁰² Nel momento in cui la comunicazione diventa la prima forza produttiva, la privatizzazione ne blocca immediatamente la creatività e la produttività. I microbiologi, i genetisti e gli scienziati che lavorano in campi affini sostengono con argomenti molto simili che le innovazioni scientifiche e l'avanzamento della conoscenza sono resi possibili unicamente dalla libertà di collaborare e dal libero scambio delle idee, delle tecniche e delle informazioni. In genere, gli scienziati non sono spinti all'innovazione dai grandi proventi che derivano dai brevetti, anche se questa è la principale motivazione delle multinazionali e delle università da cui vengono assunti. La proprietà privata della conoscenza e dell'informazione è solo un ostacolo per la comunicazione e la cooperazione che sono alla base dell'innovazione scientifica e sociale.

Non è un caso che un gran numero di studiosi della proprietà intellettuale e di Internet abbiano coniato vocaboli come «commons» elettronici o le «new enclosures» di Internet, e cioè una terminologia che ricorda i primi periodi dell'accumulazione capitalistica. Se il processo della privatizzazione neoliberale dovesse continuare, la nostra epoca potrebbe finire per assomigliare al Barocco, il periodo emerso dalla crisi del Rinascimento europeo. La lucida razionalità e l'appassionato realismo della «nuova umanità» rinascimentale si erano consumati e per esprimersi - e cioè per comunicare e dare forma alla bellezza il Barocco dovette ricorrere all'iperbolico e alla falsificazione. Dietro le trasformazioni dello stile e delle maniere, dietro le mistificazioni del linguaggio e il tradimento dei fondamenti ontologici della conoscenza, si stava consumando un dramma storico che andava molto più in profondità: la crisi del primo sviluppo della manifattura, il declino rovinoso della produttività del lavoro e, soprattutto, il nesso tra la rifeudalizzazione dell'agricoltura e la definitiva privatizzazione delle terre e delle risorse comuni nelle

campagne. Nell'età barocca, la «virtù» che aveva caratterizzato l'infanzia felice della borghesia manifatturiera venne ridotta alla «fortuna» dei pochi, mentre la visione del futuro veniva oscurata dalla paura sempre più diffusa delle nuove classi di produttori, nate dallo stesso sviluppo della borghesia. C'è un sapore barocco e neofeudale nelle privatizzazioni contemporanee - la privatizzazione dei saperi, dell'informazione, delle reti comunicative, delle relazioni affettive, dei codici genetici, delle risorse naturali e così via. La crescita della produttività biopolitica della moltitudine è regolarmente impedita e bloccata dalle privatizzazioni.

Dalla logica dell'accumulazione originaria del capitale possiamo ricavare un'altra obiezione nei confronti dell'espansione della proprietà immateriale e della bioproprietà: chi è il titolare del diritto di proprietà? Il diritto privato, che ha tradizionalmente regolato la proprietà in senso capitalistico, è fondato sul lavoro: chi produce un bene con il proprio lavoro ha il diritto di possederlo. Se ho costruito una casa, la possiedo legittimamente come mia proprietà. Questa logica centrata sul lavoro è ancora fondamentale, come abbiamo notato, nelle nuove diatribe sulla proprietà: quando un giudice stabilisce che dei batteri, un seme o una specie animale sono legittimamente di proprietà degli scienziati che li hanno creati, è appunto la logica del lavoro che fa funzionare il sillogismo. C'è quindi una relazione analitica tra la capacità del lavoro immateriale di produrre direttamente forme di vita e conoscenze e la pressoché totale conversione di queste stesse forme di vita e di queste conoscenze in proprietà privata. (La crescente importanza della proprietà immateriale corrobora le affermazioni che abbiamo fatto in precedenza sull'egemonia del lavoro immateriale.) Nell'ambito della produzione immateriale, tuttavia, dato che il lavoro da cui nasce la proprietà non può essere identificato con nessun individuo o gruppo in particolare, il diritto o il titolo di proprietà sono contraddetti dalla medesima logica che li sostiene. Il lavoro immateriale è un'attività comune caratterizzata da un'incessante cooperazione tra innumerevoli singolarità produttive. Chi, per esempio, produce l'informazione del codice genetico? O, ancora, chi produce la conoscenza delle virtù medicinali di una

pianta? In entrambi i casi, l'informazione e il sapere vengono prodotti dal lavoro umano, dall'esperienza e dall'ingegno. Tuttavia, in nessuno dei due casi il lavoro può essere ridotto a quello di un singolo individuo. La conoscenza è sempre il frutto della cooperazione e della collaborazione, è il prodotto di un lavoro fatto in comune nell'espansivo orizzonte di un indefinito numero di reti sociali - nei casi in questione, quelle della comunità scientifica e quello della comunità indigena. In tal senso, gli scienziati forniscono ancora una volta la testimonianza più eloquente del fatto che il sapere e l'informazione non vengono prodotti da singoli individui, bensì collettivamente, attraverso la cooperazione. Questo processo produttivo, cooperativo e partecipativo della conoscenza caratterizza, nella stessa misura, tutti gli altri ambiti della produzione immateriale e biopolitica. Secondo Locke, il lavoro che genera la proprietà privata è un prolungamento del corpo; oggi, però, questo corpo è in gran parte un corpo comune. La giustificazione giuridica della proprietà è minacciata dalla natura sociale e comune della produzione. Con il declino del diritto e dei titoli tradizionali della proprietà privata capitalistica, non rimane più nulla a proteggere la proprietà privata, eccetto la violenza.

I paradossi della proprietà immateriale sembrano riattualizzare le invettive umanistiche del giovane Marx contro la proprietà privata: «La proprietà privata ci ha resi [...] ottusi ed unilaterali» egli scrive, «al punto che disprezziamo tutte le forme dell'essere per il volgare senso dell'avere».103 Tutti i cinque sensi, insieme al sapere, al pensiero, all'affettività e all'amore in breve, la vita in quanto tale -vengono corrotti dalla proprietà privata. Marx però avverte che non ha nessuna intenzione di predicare il ritorno a una sorta di primitiva proprietà comune, ma che ha invece di mira una contraddizione della logica del capitale che esige una nuova risoluzione nel futuro. Da un lato, come abbiamo visto, i diritti della proprietà privata capitalistica sono fondati sul lavoro individuale del produttore; dall'altro, però, il capitale dispiega nuove forme di produzione sempre più cooperative: la ricchezza prodotta collettivamente dai lavoratori diviene la proprietà privata del capitalista. La contraddizione si radicalizza all'estremo con

l'affermazione del lavoro e della proprietà immateriale. La proprietà privata ci istupidisce, poiché ci porta a credere che tutto ciò che ha valore deve essere posseduto privatamente da qualcuno. Gli economisti non smettono di ricordarci che un bene non può essere conservato e ottimizzato se non è posseduto privatamente. La verità è invece che gran parte di ciò che si trova nel mondo non è proprietà privata, e che i nostri rapporti sociali esistono proprio grazie a questo. Come abbiamo esaminato in questo capitolo, oltre alle forme più tradizionali della proprietà - come la terra, le fabbriche e le ferrovie - nuovi tipi di beni, come l'informazione genetica, il sapere, le piante e gli animali vengono via via sussunti dalla proprietà privata. È un altro esempio di ciò che abbiamo denominato espropriazione del comune. E tuttavia non potremmo interagire e comunicare quotidianamente se i linguaggi, le forme del discorso, l'articolazione dei gesti, i metodi per risolvere i conflitti, insieme ai modi di amare e alla maggior parte delle pratiche di vita, non fossero comuni. Se le nostre grandi accumulazioni di conoscenza, di informazioni e di metodologie di ricerca non fossero comuni, la scienza sarebbe a un punto morto. La vita sociale dipende dal comune. Forse, un giorno, ripensando alla nostra epoca, ci stupiremo del fatto che prima di scoprire il modo di affidare la vita sociale interamente al comune, abbiamo stupidamente lasciato che la proprietà privata monopolizzasse un così gran numero di forme della ricchezza, che ostacolasse l'innovazione e che corrompesse la vita.

TRACCE DELLA MOLTITUDINE

La questione se l'umanità abbia una tendenza al bene è preparata dalla questione se esiste un avvenimento che non si possa spiegare in nessun altro modo che con quella disposizione morale. Tale è la Rivoluzione. Kant: «Un simile fenomeno della storia umana non si dimentica più, perché ha rivelato l'esistenza nella natura umana di una disposizione e di una facoltà verso il bene, quale nessun politico aveva finora escogitato in base al corso delle cose» (Kant, Conflitto della facoltà filosofica con quella giuridica, Sez. II, parr. 5/7).

Friedrich Nietzsche

Nell'ultimo paragrafo abbiamo osservato come la carne comune produttiva della moltitudine sia stata plasmata nel corpo politico globale del capitale, gerarchizzato geograficamente dal comando della divisione del lavoro e della ricchezza, e dominata da una struttura a più livelli in cui operano i poteri economici, politici e giuridici. Abbiamo studiato l'anatomia e la fisiologia di questo corpo globale avvalendoci della topologia e della topografia dello sfruttamento. Il nostro compito sarà ora quello di vedere se la carne della moltitudine abbia la capacità di autorganizzarsi e di costruire un'alternativa al corpo politico globale del capitale. Il nostro punto di partenza è il riconoscimento che la produzione della soggettività e la produzione del comune possono congiungersi in una spirale, in una relazione simbiotica. La soggettività prodotta dalla cooperazione e dalla comunicazione, a sua volta, anima nuove forme di cooperazione, le quali generano nuove figure della soggettività e così via. In questa spirale, ogni movimento, dalla produzione della soggettività alla produzione del comune,

rappresenta un'innovazione da cui sorgono realtà sempre più ricche. In questa metamorfosi, che è anche un processo di costituzione, possiamo forse riconoscere la gestazione del corpo della moltitudine, un corpo fondamentalmente nuovo, un corpo comune e democratico. Spinoza ci ha tramandato una prima idea di quella che potrebbe essere l'anatomia di un corpo del genere: «Il Corpo umano è composto di moltissimi individui (di diversa natura), ciascuno dei quali è assai composto» - e tuttavia questa moltitudine di moltitudini è in grado di agire in comune, come un unico corpo.¹⁰⁴ In ogni caso, se la moltitudine deve dare vita a un corpo, essa dovrà continuare a rimanere una composizione plurale e aperta, senza mai trasformarsi in una qualche realtà unitaria suddivisa in organi ordinati gerarchicamente. Le tracce della moltitudine mostreranno la medesima disposizione e la stessa facoltà di perseguire il bene che Kant aveva riconosciuto nell'evento rivoluzionario.

Mostruosità della carne

La società postmoderna è caratterizzata dalla dissoluzione dei tradizionali corpi sociali. Entrambi i fronti del dibattito tra «modernisti» e «postmodernisti» - che ha recentemente infiammato il mondo accademico e le discussioni culturali - riconoscono questa dissoluzione come un dato di fatto. Ciò che divide davvero i due fronti è che i modernisti desiderano proteggere o finanche far risorgere i corpi sociali della modernità, mentre i postmodernisti accettano o persino acclamano la loro dissoluzione.¹⁰⁵ Negli Stati Uniti, per esempio, di fronte al tracollo delle organizzazioni sociali della modernità e al pericolo di una frammentazione sociale senza ritorno, molti autori non riescono a nascondere la loro nostalgia per le formazioni sociali del passato. Questo desiderio di restaurazione - fondato, per lo più, sulla famiglia, la religione e l'amor di patria - è stato a lungo appannaggio della destra, ma di recente, gli appelli più appassionati e anche più interessanti sono venuti dalla sinistra. Prendiamo, per

esempio, l'indagine di Robert Putnam - che è stata fatta oggetto di numerose letture e discussioni - sul declino del civismo e dell'associazionismo sociale negli Stati Uniti. I club del bowling, del bridge, le organizzazioni religiose ecc. hanno sempre costituito le basi dell'aggregazione sociale, della formazione di gruppi civici e di una società fortemente coesa. Il declino del civismo e dell'associazionismo è per Putnam un sintomo della crisi di tutte le forme dell'aggregazione sociale negli Stati Uniti: ora non solo gli individui vanno al bowling da soli, ma - sotto una molteplicità di aspetti-vivono da soli.¹⁰⁶ Un analogo tono nostalgico e di rincrescimento per la perdita della comunità domina una serie di studi sui più recenti mutamenti del mondo del lavoro. Le forme tradizionali del lavoro - come il lavoro operaio della grande industria, per non parlare dell'artigianato - assicuravano un impiego stabile e consentivano ai lavoratori di far valere una serie di capacità e di competenze rivendicate con orgoglio nel corso di una carriera ben precisa che durava per tutta la vita e che era accompagnata da un complesso di relazioni sociali stabili che gravitavano intorno al loro lavoro. Il passaggio dall'organizzazione di tipo fordista a quella postfordista - con l'emergere dei servizi e di nuove forme di occupazione «flessibili», «mobili» e instabili - ha distrutto queste forme tradizionali del lavoro, unitamente alle forme di vita che vi erano connesse. Queste analisi puntano il dito contro l'instabilità che minerebbe il carattere, la fiducia, la lealtà, l'impegno comune e i legami familiari.¹⁰⁷ Queste descrizioni del declino delle forme sociali e delle comunità tradizionali, tinte di nostalgia e di rimpianto, echeggiano negli appelli al patriottismo proclamati da parte di una corrente della sinistra americana già prima dell' 11 settembre 2001, e successivamente sono stati enormemente rafforzati da quegli eventi. Per questi intellettuali, l'amor di patria è una (e forse la più alta) delle forme di comunità che, oltre a garantire la certezza della sconfitta dei nemici esterni, sarà in grado di arrestare l'anomia e la frammentazione individualistica che minacciano dall'interno la società statunitense.¹⁰⁸ In tutti questi discorsi sulle associazioni civiche, il lavoro, la famiglia e la patria, l'obiettivo di fondo è la ricostruzione

di un corpo sociale unificato e dunque la ricreazione del popolo.

In Europa, benché la sinistra ufficiale condivida questa nostalgia per le forme comunitarie e sociali della tradizione, essa tuttavia non la esprime tanto con la deplorazione per lo stato di isolamento individualistico che caratterizza le nostre società, quanto con la sterile ripetizione di riti comunitari irrimediabilmente consunti. Le pratiche comunitarie sono ora ridotte a vuote ombre che tendono a generare una violenza insensata, dal vandalismo rabbioso degli ultra del calcio ai culti del fanatismo religioso, dalle riprese del dogmatismo stalinista al periodico riaccendersi dell'antisemitismo. I partiti e le organizzazioni sindacali della sinistra, in cerca dei solidi valori di un tempo e spinti da una sorta di riflesso automatico, ricadono troppo spesso nel rituale della mera ripetizione. Le formazioni sociali che li sostenevano non esistono più. Il popolo è scomparso.

Anche quando qualcosa che assomiglia al popolo emerge sulla scena sociale - sia in America, sia in Europa o in qualsiasi altro posto - agli occhi dei leader della sinistra istituzionale questa realtà appare sempre come una minacciosa deformazione. I nuovi movimenti sorti negli ultimi decenni - dalle politiche degli omosessuali portate avanti da gruppi come Act-up o Queer Nation, sino alle manifestazioni dei no-global a Seattle e a Genova - risultano in gran parte incomprensibili ai loro occhi, e quindi mostruosamente minacciosi. È peraltro comprensibile che, se ci si avvale ancora degli strumenti e dei modelli interpretativi della modernità, le forme sociali contemporanee e gli attuali processi economici non possono che apparire caotici e incoerenti. Gli eventi, più che comporre un racconto lineare, sembrano una serie di immagini separate e sconnesse che si susseguono l'una all'altra come dei lampi. Vista con gli occhi della modernità, la postmodernità è in effetti caratterizzata proprio dalla fine delle grandi narrazioni.

Occorre farla finita con tutta questa nostalgia: anche quando non è immediatamente pericolosa, è comunque un segno di sconfitta. In tal senso, noi siamo sicuramente dei «postmodernisti». Il fatto di poter guardare alla società postmoderna liberi da

qualsiasi tentazione nostalgica per i corpi sociali della modernità che si sono dissolti o per il popolo che è venuto meno, ci permette di renderci conto che ciò che abbiamo di fronte è una sorta di carne sociale, una carne che non forma un corpo, una carne che è una sostanza vivente comune. Dobbiamo però imparare qual è il potere di questa carne: «La carne», scrive Merleau-Ponty in un linguaggio più propriamente filosofico, «non è materia, non è spirito, non è sostanza. Per designarla occorrerebbe il vecchio termine "elemento", nel senso in cui lo si impiegava per parlare dell'acqua, dell'aria, della terra e del fuoco».¹⁰⁹ La carne della moltitudine è pura potenza, una forza vitale senza nessuna forma particolare, un essere sociale costantemente volto a realizzare la pienezza della vita. Da questa prospettiva ontologica, la carne della moltitudine è un'energia elementare che espande continuamente l'essere sociale e che produce in eccesso rispetto a qualsiasi normale misura del valore. Per quanto si cerchi di imbrigliarli, il vento, i mari e la terra sfuggiranno sempre alla presa. Dal punto di vista dell'ordine e del controllo politico, la carne elementare della moltitudine è intollerabilmente elusiva, dato che non può essere compiutamente sussunta negli organi gerarchici di un corpo politico.

La carne sociale vivente della moltitudine non è un corpo, e dunque può facilmente apparire mostruosa. Per molti osservatori, queste moltitudini - che non sono popoli o nazioni, e neanche comunità - costituiscono soltanto un altro esempio dell'insicurezza e del caos derivati dal crollo dell'ordine sociale della modernità: sono catastrofi sociali postmoderne, che ai loro occhi assomigliano alla mostruosità di un esperimento genetico finito male o alle terrificanti conseguenze dei disastri industriali, nucleari o ecologici. Tutto ciò che non ha forma ed è privo di ordine genera orrore. La mostruosità della carne non è un ritorno allo stato di natura: è un effetto sociale, una vita artificiale. Nell'età moderna, i corpi sociali e l'ordine politico conservavano -almeno a titolo ideologico e nonostante un ciclo di continue innovazioni - un carattere naturale: le identità naturali, per esempio, della famiglia, della comunità, del popolo e della nazione. Nel corso della modernità, le filosofie

vitalistiche potevano ancora contestare gli effetti dannosi della tecnica, dell'industrializzazione e della mercificazione dell'esistenza in nome della forza vitale della natura. Anche nella critica heideggeriana della tecnica, in cui il vitalismo si trasforma in nichilismo estetizzante, si fanno ancora sentire gli echi della lunga tradizione della resistenza esistenzialista.¹¹⁰ Al giorno d'oggi, invece, qualsiasi discorso sulla vita deve tematizzare una vita artificiale, e cioè la vita in senso compiutamente sociale.

L'invasione dei mostri

Il vampiro è una figura che esprime il carattere assolutamente indisciplinato, mostruoso ed eccessivo della carne della moltitudine. Dai tempi del *Dracula* di Stoker, ambientato nell'Inghilterra vittoriana, il vampiro ha rappresentato una minaccia sociale, in particolare, per l'istituto familiare.¹¹¹ La minaccia del vampiro è costituita, innanzitutto, dalla sua smodata sessualità. Il suo insaziabile desiderio della carne e il suo morso erotico non risparmiano né uomini né donne, e compromettono l'ordine della coppia eterosessuale. In secondo luogo, con il suo sistema riproduttivo alternativo, il vampiro minaccia il codice riproduttivo della famiglia. I nuovi vampiri, con cui si perpetua una razza eterna di nonmorti, sono creati dai morsi di altri vampiri maschi e femmine. Nell'immaginario collettivo, il vampiro rappresenta una figura della mostruosità che minaccia una società in cui i corpi sociali tradizionali, come la famiglia, si stanno dissolvendo. Non deve quindi sorprendere che, ultimamente, la figura del vampiro sia diventata così familiare nella letteratura popolare, nei film e alla televisione.¹¹² E tuttavia i nostri vampiri contemporanei sono piuttosto diversi. I vampiri sono ancora degli emarginati, ma la loro mostruosità ci aiuta a riconoscerli tutti come un po' mostri -emarginati dalla scuola, devianti sessuali, persone anormali, sopravvissuti a famiglie patologiche e così via. Ma la cosa più importante è che i mostri hanno iniziato a costituire nuove reti alternative degli affetti e dell'organizzazione sociale. Il vampiro,

con la sua vita mostruosa e il suo insaziabile desiderio, è diventato un sintomo non solo della dissoluzione di una vecchia società, ma soprattutto della formazione di una nuova.

Dobbiamo dunque trovare i mezzi per affermare questo mostruoso potere della carne della moltitudine in vista di una nuova società. Da un lato, come ha chiarito Merleau-Ponty, la carne è il comune. È un elemento come l'aria, l'acqua, il fuoco e la terra. Dall'altro, tutti questi mostri testimoniano la nostra singolarità, e il fatto che le nostre differenze non possono essere ridotte a nessun corpo sociale unitario. Occorrerebbe scrivere un aiiti-De Corpore che vada contro tutte le filosofie moderne del corpo politico e che sia in grado di cogliere questa nuova relazione tra comune e singolarità nella carne della moltitudine. Ancora una volta, Spinoza è colui che ha anticipato con maggior rigore la natura mostruosa della moltitudine con la sua concezione della vita come un arazzo, all'interno del quale ogni singola passione contribuisce alla creazione di una comune potenza trasformatrice: dal desiderio all'amore e dalla carne al corpo divino. Per Spinoza, la vita è l'esperienza della ricerca della verità, della perfezione e della gioia di Dio.¹¹³ Spinoza ci mostra come sia possibile, oggi, nella postmodernità, considerare le mostruose metamorfosi della carne non solo come un pericolo, ma anche come una possibilità, la possibilità di creare una società alternativa.

Il concetto di moltitudine ci costringe a entrare in un mondo nuovo, in cui possiamo percepire noi stessi solo in quanto mostri. Nel XVI secolo, nel bel mezzo di quella rivoluzione da cui sarebbe sorta l'Europa moderna, Gargantua e Pantagruel erano giganti che servivano come emblemi degli incredibili poteri della libertà e della creatività.

Percorrendo le terre della rivoluzione, essi proponevano il gigantesco obiettivo del divenire liberi. Oggi abbiamo bisogno di nuovi giganti e di nuovi mostri che mettano insieme natura e storia, lavoro e politica, arte e invenzione per mostrare il nuovo potere che sta nascendo nella moltitudine. Abbiamo bisogno di un nuovo Rabelais o, meglio, di parecchi.¹¹⁴ l'invasione dei mostri

Nel XVII secolo, a fianco delle biblioteche erudite e dei

laboratori di invenzioni fantastiche, fiorivano i primi gabinetti delle mostruosità. Queste collezioni comprendevano oggetti singolari di ogni genere, dai feti malformati nei contenitori di formalina sino all'«uomo gallina» di Lipsia - tutti quei fenomeni che potevano colpire l'immaginazione di Frederik Ruysch, il creatore delle spettacolari collezioni allegoriche di Amsterdam. Anche nei regni assolutistici, la creazione dei gabinetti di storia naturale, ricchi di curiosità d'ogni genere, era diventato un fatto normale. Pietro il Grande, dopo la rapidissima costruzione di S. Pietroburgo, che costò il sacrificio e le sofferenze di milioni di lavoratori, acquistò la collezione di Ruysch, che servì da base per il museo di storia naturale. Perché questa invasione di mostri?115 L'interesse per i mostri nel XVII e XVIII secolo era contemporaneo della crisi del credo eugenetico tradizionale e minacciava i presupposti teologici di fronte alla nascita delle scienze naturali moderne. Con l'espressione «credo eugenetico» intendiamo riferirci alla struttura filosofica che identifica le origini del cosmo e l'ordine etico con un principio metafisico: «Chi nasce bene governa bene». Questo principio di origine greca ha impregnato in mille modi la concezione creazionistica ebraico-cristiana. Secondo l'impianto dei presupposti teleologia, l'essenza e il divenire di ogni singola creatura sono determinati dai fini che la collegano all'ordine cosmologico. Non è casuale che l'eugenetica e il finalismo siano sempre stati uniti nel corso della «civiltà occidentale»: la stabilità e la coerenza dell'origine e dei fini mantengono l'ordine del cosmo. Nel XVII e XVIII secolo, però, questo ordine della civiltà fu messo in questione. Mentre le grandi guerre che fondavano la modernità provocavano indicibili sofferenze, i mostri iniziarono a incarnare le obiezioni all'ordine eugenetico e finalistico. Le conseguenze furono ancora più rilevanti per la politica che per la metafisica: il mostro non è un incidente, ma è la sempre latente possibilità di una distruzione di tutti gli ambiti - dalla famiglia al regno in cui si articola l'ordine naturale del potere. I grandi innovatori della modernità, dal conte di Buffon al barone d'Holbach sino a Diderot, si impegnarono nella ricerca di nuove figure normative della natura e, in particolare, investigarono la relazione tra la causalità e l'errore

e l'indeterminatezza dell'ordine e del potere. I mostri contagiarono anche gli spiriti più illuminati! Questo è il vero e proprio atto di nascita del moderno metodo scientifico europeo. Prima di questo punto, come sottolinea d'Holbach, i dadi erano truccati e l'ordine della natura che ne risultava era completamente falso; ora il gioco non può più essere manipolato. Questo è quanto dobbiamo ai mostri: la rottura con la teleologia e l'eugenetica apre il problema dell'origine e della dinamica della creazione, di come essa si manifesti e dove conduca.

Oggi che l'orizzonte sociale è definito in termini biopolitici, non dobbiamo dimenticare queste storie di mostri agli albori della modernità. L'effetto-mostro si è soltanto moltiplicato. La teleologia oggi è solo ignoranza e superstizione. Il metodo scientifico è sempre più caratterizzato dall'indeterminazione: ogni singola entità è prodotta in modo aleatorio e singolare, come un'improvvisa emergenza del nuovo. Frankenstein è finalmente diventato un membro della famiglia. In questo contesto, il discorso sugli esseri viventi si trasforma in una teoria della loro costruzione e dei possibili futuri che li attendono. Immersi come siamo in questa realtà instabile, messi a confronto con la deriva sempre più artificiale della biosfera e con la sistematica istituzionalizzazione del sociale, non possiamo che attenderci una continua proliferazione di mostri. «Monstrum prodigium», come diceva Agostino di Ippona: i mostri sono miracolosi. Ma oggi il prodigio avviene ogni volta che ci rendiamo conto che le precedenti unità di misura non sono più valide, ogni volta che i vecchi corpi sociali si decompongono e i loro resti fecondano la nuova produzione della carne sociale.

Deleuze decifrava la presenza del mostro nell'umano, affermando che l'uomo è l'animale che cambia la propria specie. Queste affermazioni vanno prese sul serio. I mostri stanno avanzando, e il metodo scientifico deve prenderne atto. L'umanità trasforma se stessa insieme alla storia e alla natura. In tal senso, il problema non è più quello di decidere se accettare o meno le tecniche che rendono possibili queste trasformazioni, ma è quello di imparare a usarle e di riconoscerne i benefici e i danni.

Dobbiamo proprio imparare ad amare certi mostri e a combatterne altri. Con la figura di Moosbrugger, l'efferato criminale, Musil ha descritto la relazione paradossale tra la follia e il desiderio iperbolico: se l'umanità potesse sognare collettivamente, scrive Musil, essa sognerebbe Moosbrugger. Moosbrugger è la personificazione della nostra relazione ambivalente con i mostri, del bisogno di perfezionare l'eccessivo potere di trasformazione che è nelle nostre mani e di attaccare il mondo orribile e mostruoso in cui il corpo politico globale e lo sfruttamento capitalistico ci costringono a vivere. Dobbiamo imparare a usare le espressioni mostruose della moltitudine per sfidare le mutazioni della vita artificiale trasformate in merci, il potere capitalistico di mettere in vendita le metamorfosi della natura, la nuova eugenetica che sta dalla parte del potere costituito. Il nuovo mondo popolato da mostri è il luogo in cui l'umanità deve afferrare il suo futuro.

Produzione del comune

Come abbiamo visto, la carne della moltitudine, producendo in comune in un modo che appare mostruoso, trascende sistematicamente la misura di qualunque corpo sociale, senza con ciò provocare il caos e il disordine sociale. Ciò che essa produce, infatti, è essenzialmente il comune, quel comune che condividiamo e che funge da base per qualsiasi ulteriore produzione, dando così vita a una spirale che si allarga indefinitamente. Questo dato può essere compreso con maggiore chiarezza se pensiamo alla comunicazione come a un modo di produzione: possiamo comunicare solo con i linguaggi, con i simboli, con le idee e le relazioni che abbiamo in comune, e gli esiti di questo comunicare, a loro volta animano nuovi linguaggi, nuovi simboli, idee e relazioni comuni. Oggi questa relazione duale tra produzione e comune - il comune viene prodotto e, al contempo, è esso stesso una forza produttiva - è la chiave per comprendere tutte le attività sociali ed economiche.

Con il concetto di abitudine, il pragmatismo americano ci

offre una risorsa importante per comprendere la produzione e la produttività del comune. La nozione di abitudine consente al pragmatismo di oltrepassare le tradizionali concezioni filosofiche della soggettività, sia quelle che la collocano su un piano trascendentale, sia quelle che la concettualizzano come interiorità profonda del sé. I pragmatisti preferiscono cercare la soggettività nell'esperienza quotidiana, nelle pratiche e nella condotta. L'abitudine è il comune messo in pratica: il comune che viene prodotto in ogni momento, il presupposto delle nostre azioni.¹¹⁶ L'abitudine sta così a metà strada fra la stabilità delle leggi della natura e la libertà dell'azione soggettiva - o, meglio, essa costituisce un'alternativa a questo tradizionale dualismo filosofico. Le abitudini creano una natura che fa da base alla vita. William James ne parla come dell'enorme volano della società, che fornisce la stabilità e l'inerzia necessarie alla riproduzione sociale e alla vita quotidiana. In un registro alquanto diverso, Proust - nel suo grande romanzo - medita a lungo sulla necessità delle abitudini nella vita e sul significato delle piccole deviazioni con cui ci allontaniamo da esse: il bacio della buonanotte della mamma che arriva in ritardo, la cena della domenica anticipata di un'ora e così via. Le abitudini sono come delle funzioni fisiologiche, come la respirazione, la digestione e la circolazione del sangue. Sono qualcosa di scontato, senza il quale non potremmo vivere. E tuttavia, a differenza delle funzioni fisiologiche, le abitudini e la condotta sono vissute in comune e possiedono una natura sociale: sono prodotte e riprodotte attraverso l'interazione e la comunicazione con gli altri.¹¹⁷ Le abitudini, pertanto, non sono mai qualcosa di realmente individuale o personale. Le abitudini individuali, la condotta e la soggettività si costituiscono unicamente sulla base del comportamento sociale, della comunicazione e dell'agire in comune: esse costituiscono la nostra natura sociale.

Le abitudini non guardano soltanto al passato, ma sono anche protese verso il futuro; se fossero soltanto mere ripetizioni delle azioni passate e si limitassero a seguire i tracciati inveterati che percorriamo ogni giorno, sarebbero soltanto relitti ingombranti. «Possiamo pensare le abitudini come mezzi», scrive Dewey, «che, al

pari di strumenti in una scatola, attendano di essere usati per deliberazione consapevole. Ma sono anche qualcosa di più - sono mezzi attivi, mezzi che promuovono se stessi, modi d'azione vigorosi e dominanti».118 Le abitudini sono come delle pratiche viventi, il luogo dell'innovazione e della creatività. Se guardiamo alle abitudini da un punto di vista individuale, il nostro potere di cambiare le cose può sembrare di poco conto; ma, come abbiamo indicato, le abitudini non sono una faccenda privata. Da una prospettiva sociale, dal punto di vista della comunicazione e dell'interazione, abbiamo un enorme potere di innovare in comune. In verità, i pragmatisti non privilegiano né l'individuo né il sociale. Il motore della produzione e dell'innovazione sta tra questi due poli, nella comunicazione e nella partecipazione, e cioè nell'agire in comune. Le abitudini non sono ostacoli per la creazione ma, al contrario, costituiscono la base comune sulla quale ha luogo qualsiasi creazione. Le abitudini sono come una seconda natura, allo stesso tempo prodotta e produttiva, creata e creativa un'ontologia della pratica sociale portata avanti in comune.

In questa nozione pragmatista di abitudine possiamo già intravedere l'emergere del concetto di moltitudine. Le singolarità interagiscono e comunicano socialmente in virtù del comune, e la loro comunicazione sociale produce a sua volta il comune. La moltitudine è la soggettività che emerge da questa dinamica che lega la singolarità al comune. La concezione pragmatista della produzione sociale è però così intimamente legata alla modernità e alle formazioni sociali moderne che attualmente la sua utilità per la moltitudine è necessariamente limitata. È vero che l'opera di Dewey, più di quella di qualunque altro pragmatista, affronta apertamente il rapporto tra il pragmatismo e la riforma sociale, ma è altrettanto vero che essa mostra in modo del tutto chiaro quanto sia strettamente limitata alla modernità. Dewey è conosciuto soprattutto per i suoi contributi alla riforma pedagogica, ma fu anche attivamente impegnato nella grande riforma del sistema politico americano, in particolare tra gli anni Venti e Trenta.119 Dewey era del parere che l'industrializzazione e le grandi imprese capitalistiche avessero provocato una catastrofe economica e,

soprattutto, un disastro politico che impediva l'attiva partecipazione democratica al governo della nazione. Egli giunse così a polemizzare anche con le riforme del New Deal di Roosevelt, in quanto riteneva che non fossero abbastanza radicali: invece di un'economia pianificata, egli sosteneva la necessità di qualcosa che potremmo chiamare democrazia pianificata.¹²⁰ In altre parole, voleva separare il politico dall'economico per avviare una riforma politica di natura pragmatica. Mentre la dimensione economica è per Dewey condannata all'agire strumentale - nell'industria moderna l'abitudine è soltanto mera ripetizione - il politico è la sfera della comunicazione e dell'interazione in cui può realizzarsi la promessa democratica immanente alle idee pragmatiste di abitudine e di condotta sociale. Le posizioni di Dewey mostrano l'applicabilità del pragmatismo alla riforma politica moderna, ma anche la sua limitazione alla modernità. Oggi abbiamo invece bisogno di un concetto di produzione e di produttività del comune capaci di comprendere tanto il politico quanto l'economico, insieme a tutti i campi della produzione biopolitica. La produttività del comune deve inoltre poter determinare non solo la riforma degli attuali corpi sociali, ma la loro trasformazione radicale nella carne produttiva della moltitudine.

Ci sono peraltro numerose teorie che riprendono questa trasformazione adattandola alle condizioni della postmodernità, che sono perciò indicative di uno spostamento concettuale dall'idea di abitudine a quella di atto performativo come nozione centrale della produzione del comune. A questo proposito, possiamo citare le teorie femministe e omosessuali sulla performatività come altrettanti esempi di una trasformazione antropologica postmoderna.¹²¹ Le nuove teorie sul corpo apparse negli anni Novanta vanno ben al di là del vecchio slogan «ricordati del corpo», poiché la rimozione della corporeità e il misconoscimento della differenza sessuale - cosa che hanno tradizionalmente fatto sia la filosofia sia la politica - presuppongono l'assunzione normativa del corpo maschile, perpetuando e mascherando così la subordinazione delle donne. Il femminismo ha un rapporto necessariamente contraddittorio con la corporeità: da un lato, il corpo è la

dimensione in cui ha luogo l'oppressione delle donne, dall'altro la specificità della corporeità femminile è la base della pratica femminista. Le nuove teorie della corporeità sembrano risolvere questo paradosso nella misura in cui si pongono contro il corpo e per una performatività comune della singolarità della carne sociale: e in questa innovazione possiamo intravedere il nesso tra il pragmatismo e la nozione di vita sociale in comune. Judith Butler ha articolato la teorizzazione più sofisticata e più ricca contro il tema del corpo, sviluppando al contempo il tema della natura performativa dei processi costitutivi. Butler attacca la rappresentazione naturalistica della differenza sessuale condivisa dal femminismo storico, e cioè l'idea che il genere sia una costruzione sociale, mentre il sesso sarebbe un dato naturale. La rappresentazione naturalistica del sesso o del corpo politico e sociale della «donna» subordina le differenze tra le donne in termini etnici e sessuali. In particolare, la rappresentazione naturalistica del sesso comporta l'eteronormatività, con la conseguente subordinazione della figura dell'omosessuale. Né il sesso, né il corpo sessuato della «donna» sono qualcosa di naturale. Butler sostiene che questi ultimi, esattamente come il genere, sono performati giorno dopo giorno, sono il modo in cui le donne performano la femminilità e gli uomini la virilità, o il modo in cui i devianti performano diversamente la loro esperienza rompendo le regole. Rispondendo a coloro che hanno osservato criticamente che la sua nozione di performatività concede al soggetto un'autonomia e una capacità di determinazione eccessive, come se ognuno di noi ogni mattina potesse decidere che cosa performare quel giorno, Butler è tornata a evidenziare che gli atti performativi sono legati al peso sia di quelli passati, sia delle interazioni sociali. L'atto performativo, come l'abitudine, non implica né un concetto di natura fissa e immutabile, né un'idea ingenuamente spontanea della libertà individuale; l'atto performativo si iscrive tra queste due dimensioni: è un atto che avviene in comune, fondato sulla partecipazione e la comunicazione. A differenza del concetto pragmatista di abitudine, tuttavia, la performatività omosessuale non si limita alla riproduzione o alla riforma dei corpi sociali della

modernità. Il significato politico del riconoscimento che il sesso, insieme ad altri significanti e istituzioni sociali, viene prodotto e sistematicamente riprodotto dagli atti performativi quotidiani è che noi possiamo sempre dare luogo ad atti alternativi, capaci di sovvertire quei corpi sociali e di ideare nuove forme e relazioni. La politica omosessuale è un eccellente esempio di un progetto performativo collettivo di ribellione e di creazione. Non si tratta di riaffermare nessun tipo di identità, nemmeno quella omosessuale, ma di sovvertire la logica generale dell'identificazione.

Non ci sono corpi omosessuali, ma solo carne omosessuale innervata dalla partecipazione e dalla comunicazione del comportamento sociale.

Un altro esempio del nuovo ruolo della performatività è fornito dalle teorie linguistiche che si sono dedicate allo studio delle trasformazioni economiche postmoderne. Quando Dewey si confrontava con il paradigma della società industriale, pensava che le caratteristiche del lavoro di fabbrica contraddicessero lo scambio democratico e tendessero a plasmare un'opinione pubblica passiva e silenziosa. Oggi, invece, il postfordismo e il paradigma del lavoro immateriale sono intrinsecamente caratterizzati dalla performatività, dalla comunicazione e dalla partecipazione linguistica. La performatività è stata messa al lavoro.¹²² Qualsiasi forma del lavoro che produce un bene immateriale (come le relazioni e gli affetti), che risolve problemi o fornisce informazioni - dai servizi di vendita a quelli finanziari - è fondamentalmente un atto performativo: il prodotto è l'atto stesso. Il contesto economico mette in chiaro che tutte le discussioni sull'abitudine e sull'atto linguistico performativo devono essere viste nell'ottica del fare o del realizzare, collegandole così alle capacità creative dei soggetti lavorativi. Paolo Virno ha colto la natura del nuovo paradigma economico servendosi dell'atto performativo linguistico sia come metafora sia come metonimia dei nuovi aspetti della produzione contemporanea. Virno osserva che mentre il lavoro di fabbrica era muto, il lavoro immateriale è invece loquace e socievole: esso attiva pratiche e capacità linguistiche, comunicative e affettive ma, soprattutto, condivide le caratteristiche principali dall'atto

performativo linguistico. In primo luogo, il linguaggio è sempre prodotto in comune: l'atto linguistico non è mai un evento puramente individuale, ma è sempre prodotto da una comunità linguistica attraverso la partecipazione e la comunicazione. In secondo luogo, l'atto linguistico performativo si basa sulla capacità di innovazione all'interno di contesti in via di trasformazione, a partire da un sistema consolidato di pratiche e di abitudini. Mentre nella grande fabbrica il lavoro tendeva all'acquisizione di forme rigide di specializzazione e si articolava in una serie di attività che venivano reiterate in lunghi periodi di tempo, il lavoro immateriale richiede una continua capacità di adattamento a contesti che mutano incessantemente in relazione alla flessibilità e alla mobilità di cui abbiamo già parlato ed esige prestazioni linguistiche adeguate a questi contesti mutevoli e indeterminati: risolvere problemi, intraprendere relazioni, concepire idee e così via. Secondo Virno, la facoltà del linguaggio - la possibilità generica di parlare, il potenziale indeterminato che precede qualsiasi atto o contenuto linguistico non è soltanto una componente fondamentale del lavoro immateriale, ma è la chiave per comprenderne tutte le forme: «L'attuale organizzazione del lavoro mobilita la generica (potenziale, biologica) competenza linguistica dell'animale umano: nell'esecuzione di innumerevoli compiti e mansioni non conta tanto la familiarità con una determinata classe di enunciati, ma l'attitudine a produrre ogni sorta di enunciazioni; non ciò che si dice, ma il puro e semplice poter-dire».123 Il nesso concettualizzato da Virno tra performatività linguistica ed economica mette ancora una volta in evidenza la triplice relazione con il comune: il nostro potere di parlare è fondato sul comune, e cioè su un linguaggio che tutti condividiamo; qualsiasi atto linguistico crea il comune; qualsiasi evento linguistico avviene in comune, attraverso il dialogo e la comunicazione. Questa triplice relazione con il comune esemplificata dal linguaggio caratterizza anche il lavoro immateriale in generale.

Naturalmente, il fatto che gli atti performativi della produzione immateriale tendano a essere caratterizzati dalla vita in comune non significa che abbiamo ormai realizzato una società

libera e democratica. Come abbiamo osservato nelle pagine precedenti di questo capitolo, oggi lo sfruttamento tende ad agire direttamente sui nostri atti performativi attraverso il controllo del comune da parte del capitale. In tal senso, tutto ciò che possiamo dire al riguardo è che la grande diffusione sociale e la centralità economica di queste pratiche produttive e riproduttive del comune ci mettono a disposizione le condizioni che rendono possibile la creazione di una democrazia basata sulla libera espressione e sulla vita in comune. Il progetto della moltitudine consiste nella realizzazione di questa possibilità.

Oltre il pubblico e il privato

Prima di procedere è opportuno concretizzare questa discussione filosofica sulla produzione del comune ricollegandola alla teoria e alla pratica giuridica. Il diritto ha sempre rappresentato un terreno privilegiato per riconoscere e controllare il comune. Come abbiamo visto in chiave filosofica, la produzione del comune tende a spostare le distinzioni tradizionali tra individuo e società, tra soggetto e oggetto, tra pubblico e privato. Nella sfera giuridica - e soprattutto nella tradizione anglosassone - il concetto di comune è sempre stato occultato dalle categorie di privato e di pubblico, ed è anche per questo motivo che le tendenze giuridiche contemporanee stanno erodendo ulteriore spazio al comune. Da un lato, negli ultimi anni abbiamo assistito a numerose innovazioni giuridiche che hanno incrementato i poteri di controllo erodendo i «diritti alla privacy» (che nel linguaggio giuridico europeo vengono indicati come «diritti soggettivi», e che noi invece preferiamo chiamare «diritti della singolarità»). Negli Stati Uniti, per esempio, la battaglia delle donne per la legalizzazione dell'aborto e le lotte per i diritti degli omosessuali sono state portate avanti in nome della privacy, avvalendosi del principio secondo il quale queste istanze e la libertà di decisione che comportano non si iscrivono nella sfera pubblica e si sottraggono quindi al controllo governativo. Le forze che si oppongono all'aborto e ai diritti degli

omosessuali non condividono assolutamente questa idea della privacy e le garanzie giuridiche che essa permette. Inoltre, l'attacco alla privacy è cresciuto esponenzialmente con la guerra al terrorismo. Le nuove norme legislative introdotte di recente negli Stati Uniti e in Europa, come il Patriot Act negli Usa, hanno enormemente accresciuto il diritto, da parte del governo, di sorvegliare la popolazione sia all'interno dello spazio nazionale sia all'esterno. I poteri di sorveglianza sono stati ulteriormente accresciuti dall'introduzione di nuovi sistemi tecnologici (come Echelon, il progetto segreto intrapreso dal governo americano e da quelli di altri paesi per monitorare globalmente le comunicazioni elettroniche, incluse quella telefonica, quella via e-mail e quella satellitare). Tutto ciò riduce il margine che separa e protegge la sfera del privato. Nella logica dell'antiterrorismo e della controinsurrezione, dal momento che la sicurezza è la priorità assoluta, non ci può più essere nessuno spazio realmente «privato». La sicurezza è, in un certo senso, un'assolutizzazione della logica del comune; o, meglio, una perversione che considera tutto il comune come un oggetto di controllo.

Dall'altro lato, abbiamo già esaminato alcuni esempi soprattutto in ambito economico - degli attacchi giuridici alla sfera pubblica. In tal senso, la privatizzazione è una componente centrale dell'ideologia neoliberale che ha dettato la strategia ai maggiori poteri che governano l'economia globale. Il «pubblico» privatizzato dal neoliberismo è generalmente costituito da proprietà e da imprese precedentemente controllate dallo stato - dalle ferrovie alle prigioni sino ai parchi pubblici. In questo capitolo abbiamo anche analizzato la grande espansione della proprietà privata - attraverso strumenti giuridici come i brevetti, il copyright ecc. - in ambiti di vita che erano precedentemente gestiti in comune. Alcuni economisti si spingono al limite di questa logica, sostenendo che tutti i beni dovrebbero essere privatizzati per massimizzare la loro utilità economica marginale. Detto in altri termini, se sul versante dell'ordine sociale la tendenza è quella di rendere tutto pubblico, esponendo ogni aspetto e forma di vita alla sorveglianza e al controllo governativi, sul versante economico, invece, la tendenza è

quella di privatizzare tutto, assoggettando così ogni cosa ai diritti della proprietà.

Per comprendere questa situazione, dobbiamo prima superare la confusione ingenerata dalla terminologia giuridica. Il termine «privato» dovrebbe includere i diritti e le libertà dei soggetti sociali insieme ai diritti di proprietà privata, ma finisce in realtà per offuscare la differenza fra le due sfere. Questa confusione risale all'ideologia dell'«individualismo possessivo» della teoria giuridica moderna, che soprattutto nella versione anglosassone concepisce qualsiasi aspetto e attributo del soggetto - dai suoi desideri e interessi fino alla sua anima - come altrettante «proprietà» possedute dall'individuo, riducendo in tal modo tutte le sfaccettature della soggettività umana alla dimensione economica.¹²⁴ Il concetto del «privato» annoda insieme tutti i nostri «possessi»: sia quelli soggettivi, sia quelli materiali. Contestualmente, con la categoria di «pubblico» scompare un'altra importante distinzione tra il controllo statale e ciò che è invece posseduto e gestito in comune. Dobbiamo iniziare a immaginare un impianto e una strategia giuridica alternativi: una concezione della privacy che esprima la singolarità delle soggettività sociali (irriducibile alla proprietà privata) e una concezione del pubblico fondata sul comune (irriducibile al controllo statale) - una sorta di teoria giuridica postliberale e nello stesso tempo post-socialista. Le concezioni giuridiche tradizionali del pubblico e del privato sono assolutamente inadeguate per questo compito.

Il miglior esempio di teoria giuridica contemporanea capace di far uso dei concetti di singolarità e di comune ci è offerto dalla scuola «postsistemica» che, avvalendosi di una terminologia rigorosamente tecnica, articola il sistema giuridico in una rete autorganizzata, trasparente e democratica, costituita da una molteplicità di sottosistemi, ognuno dei quali organizza le norme di una serie di regimi privati (o meglio singolari). Questa concezione molecolare del diritto e della produzione normativa è fondata, sempre secondo il nostro lessico, su una libera, continua e aperta interazione tra singolarità produttiva di una sequenza di norme comuni attraverso la loro reciproca comunicazione.¹²⁵ Questa

concezione dei diritti della singolarità potrebbe essere intesa come l'espressione giuridica della nozione etica di performatività che abbiamo analizzato in precedenza: sono cioè diritti prodotti dal comune nell'ambito della comunicazione sociale, i quali, a loro volta, producono il comune. Il fatto che questa concezione dei diritti sia fondata sull'idea del comune non significa che essa sia riconducibile all'ideologia «comunitaria» del diritto, o che sia in qualche modo dettata da una comunità. Il termine comunità viene spesso utilizzato per indicare un'entità morale che sovrasta una popolazione e le sue interazioni in modo simile a quello di un potere sovrano. La nostra accezione del termine «comune» non ha nulla a che fare con le nozioni abituali di comunità e di pubblico: il comune si basa sulla comunicazione tra singolarità, ed emerge attraverso i processi sociali e cooperativi della produzione. Mentre l'individuo viene fagocitato nella sostanza vischiosa della comunità, le singolarità non perdono nulla nel comune, ma anzi vi si esprimono liberamente. In tal senso, riprendendo gli esempi precedenti, la libertà delle pratiche sessuali e riproduttive deve essere tutelata non in quanto manifestazione della libertà privata o individuale, bensì in quanto espressione della singolarità, la cui esistenza si svolge in una comunicazione aperta agli altri, producendo la realtà del comune. Ciò non vuol dire, naturalmente, che tutte le pratiche siano accettabili (la violenza sessuale, per esempio), bensì che la decisione con cui vengono stabiliti i diritti giuridici avviene nel processo comunicativo e nella collaborazione tra le singolarità.

Sino a ora ci siamo però limitati a porre il problema in termini esclusivamente giuridici. Dobbiamo ancora interrogarci sul modo della costruzione politica del comune nel mondo contemporaneo. Come fanno le singolarità cooperanti a esprimere il loro controllo sul comune, e come si può tradurre giuridicamente questa espressione? È venuto il momento di fare i conti con le strutture giuridiche costruite dai regimi neoliberali, contro i quali si sono sviluppate le lotte dei movimenti della moltitudine. Questi regimi giuridici sostengono il progetto della privatizzazione dei beni pubblici (come l'acqua, l'aria, la terra e tutti quei sistemi che

servono a gestire la vita - come le cure mediche e le pensioni - e che, nell'età del welfare, rientravano tra le competenze dello stato) e, cosa forse ancora più importante, formalizzano la privatizzazione dei servizi pubblici (comprese le telecomunicazioni e il relativo settore industriale, il servizio postale, i trasporti pubblici, l'erogazione dell'energia e l'educazione). Questi beni e servizi pubblici costituivano le pietre angolari della sovranità moderna degli stati nazionali. Come possiamo resistere alla privatizzazione dei beni e dei servizi pubblici senza ricadere nella vecchia e inservibile opposizione tra pubblico e privato?

In tal senso, il primo obiettivo di una teoria giuridica del comune è negativo: bisogna dimostrare la falsità del principio neoliberale secondo il quale «tutto è determinato dal mercato». Non c'è nessuno, nemmeno il più fanatico tra gli ideologi neoliberali (o libertari, a seconda dei casi), che possa affermare che questo principio è onnicomprensivo: chiunque deve ammettere che la liberalizzazione dei beni e dei servizi pubblici non equivale alla loro totale privatizzazione e che l'«interesse generale» o «interesse pubblico» deve essere in qualche modo garantito per legge, anche solo attraverso codici che garantiscano formalmente la disponibilità e regolino l'uso dei servizi pubblici. (Anche i fedeli più devoti della deregulation e della privatizzazione delle industrie energetiche - per fare un esempio - devono riconoscere il bisogno sociale di vedersi garantire dei servizi energetici sufficientemente sicuri.) Questa prima limitazione dei diritti della proprietà privata, insieme alla necessità del suo controllo pubblico (o, meglio, statale), non è tuttavia sufficiente.

Il secondo obiettivo di una teoria giuridica del comune è costituito dalla necessità di iscriverne i concetti di «interesse generale» e di «interesse pubblico» all'interno di una nuova configurazione, che garantisca la partecipazione collettiva all'amministrazione dei beni e dei servizi pubblici. Riteniamo infatti che il problema giuridico sollevato dalla trasformazione postmoderna della produzione biopolitica non si possa risolvere riportando l'interesse pubblico a un controllo privato basato su differenti identità sociali, quanto piuttosto - proiettandosi in avanti

- nella trasformazione dell'interesse pubblico in una connessione sociale comune costituita da singolarità. L'interesse comune - contrariamente all'interesse generale, soggetto al dogma giuridico della sua attribuzione alla sovranità dello stato nazionale - è una produzione della moltitudine, interesse comune, in altri termini, è l'interesse generale che non può essere trasformato in un'astrazione da parte del controllo statale, ma del quale si riappropriano le singolarità che cooperano nella produzione biopolitica: è un interesse che può essere definito pubblico nella misura in cui è stato sottratto al potere dei burocrati, per essere amministrato direttamente e democraticamente dalla moltitudine. Non si tratta soltanto di una problematica giuridica: essa coincide infatti con l'attività economica o biopolitica che abbiamo esaminato, e cioè con il comune costituito dalle esternalità positive, o dalle nuove reti informatiche, o - più in generale - da tutte le forme del lavoro fondate sulla cooperazione e la comunicazione. In sintesi: il comune è il segno di una nuova forma di sovranità, una sovranità democratica (o, più precisamente, di una forma di organizzazione sociale che disloca la sovranità) in cui le singolarità controllano quei beni e servizi necessari per la riproduzione della moltitudine avvalendosi della loro stesse attività biopolitiche. Ciò segnerebbe il passaggio dalla Res publica alla Res communis.

La nostra insistenza su una concezione giuridica del comune che è contro sia il privato sia il pubblico diverge fundamentalmente dalle esperienze costituenti di tradizione giacobina e socialista che si sono dispiegate nel XIX e nel XX secolo. Il moderno concetto patrimoniale dello stato disciplinare (sviluppatosi soprattutto in seno alla monarchia assolutistica) venne interamente trasferito nelle forme e nelle strutture giuridiche dello stato repubblicano, sia nelle versioni giacobine sia in quelle socialiste. I concetti di beni e servizi pubblici vennero sviluppati nel quadro di una teoria giuridica in cui il pubblico era considerato come patrimonio dello stato, e il principio dell'interesse generale come un attributo della sovranità. Quando compare l'idea del comune - che non è né un'entità precostituita né una sostanza organica a bioprodotta dalla comunità nazionale, o Gemeinschaft, bensì l'attività produttiva

delle singolarità nella moltitudine - essa spezza la continuità della sovranità politica moderna e attacca al cuore il biopotere, demistificandone la sacralità. Bisogna riappropriarsi di tutto ciò che è generale o pubblico, affinché venga amministrato dalla moltitudine e così reso comune. Il concetto di comune non si limita a segnare una rottura completa rispetto alla tradizione repubblicana dello stato giacobino e/o socialista, ma è anche indicativo di una metamorfosi della sfera giuridica, della sua natura e della sua struttura, del suo contenuto come della sua forma.

La teoria del comune implica anche un passaggio di grande rilievo sul terreno del diritto internazionale. Mentre nella tradizione del diritto interno il contratto originario riguardava l'individuo privato e lo stato, e nel diritto internazionale di derivazione westfaliana il contratto veniva stipulato tra stati nazionali, oggi la relazione tra i soggetti tende a essere determinata immediatamente dal comune. Come abbiamo ripetuto in questo libro e altrove, il paradigma contrattuale del diritto internazionale che regolava i rapporti tra gli stati è oggi minato e trasformato da una nuova forma di ordine globale, in cui la sovranità imperiale sussume (cercando immediatamente di mistificarlo) il principio del comune. Giudichiamo tutto sommato positivamente lo sviluppo di questo processo, soprattutto nella misura in cui porta a termine la destrutturazione del paradigma moderno della sovranità statale nel quale, sulla scena internazionale, ogni singolo stato svolgeva la funzione di «soggetto contrattuale privato». In assenza di stati sovrani che fungono da soggetti del contratto, non ci sono altre basi per la produzione delle norme salvo il comune. Da una prospettiva tradizionale, il «comune» appare come una semplice perdita, mentre in realtà strabocca di produzione biopolitica. Nel capitolo 3, quando tratteremo della democrazia globale, vedremo che la connessione tra la produzione biopolitica e il comune giustifica la possibilità di relazioni sociali alternative, sostenute da nuovi rapporti giuridici, da una molteplicità di figure della produzione normativa a livello locale e globale e da una varietà di procedure concorrenti. Ancora una volta, è chiaro che non si tratta di una questione esclusivamente giuridica ma, in pari tempo, economica,

politica e culturale.

La trasformazione imperiale del diritto internazionale tende a distruggere sia il pubblico che il privato. Questo esito paradossale era già stato intravisto da tutte le utopie cosmopolitiche moderne, da Bernardin de Saint Pierre ad Hans Kelsen, che condividevano la stessa singolare caratteristica di coniugare dottrine giuridiche sostanzialmente reazionarie in materia di diritto interno con alcune concezioni sorprendentemente democratiche soprattutto nel momento in cui prefiguravano un ordine giuridico globale, uno *ius cogens* in proiezione cosmopolitica. Quando abbiamo a che fare con relazioni giuridiche su scala globale, le questioni giuridiche sono irriducibili all'esercizio del potere, ma devono tenere conto di tutti i valori che riguardano la sfera del comune su scala appunto globale. Nella fase attuale, in cui il diritto non si presenta più esclusivamente come una positività normativa, ma come un processo - non come un'archeologia, ma come una genealogia in atto - quando cioè il diritto riconquista una valenza costituente ed è per questo costretto a confrontarsi con le innovazioni che pervadono il mondo contemporaneo, allora il comune diviene il solo termine di riferimento sulla base del quale il diritto può costruire relazioni sociali in linea con le reti organizzate dalle molteplici singolarità che costituiscono la nostra realtà globale. Questa prospettiva, che non si sviluppa certo secondo un moto lineare, ci sembra tuttavia l'unica strada da seguire. Come nel diritto interno i concetti di singolarità e di comune contribuiscono al rinnovamento dell'ordinamento giuridico delle relazioni sociali, oltre la dicotomia tra pubblico e privato e al servizio della libertà e dell'eguaglianza che caratterizzano la cooperazione tra una molteplicità di singolarità, analogamente, nell'ambito del diritto internazionale, la singolarità e il comune costituiscono l'unica base possibile per una coabitazione pacifica e democratica a livello planetario. Queste sono alcune delle condizioni che, come vedremo nella parte finale del libro, rendono possibile la creazione di una democrazia della moltitudine.

Carnevale e Movimento

La nozione di moltitudine fondata sulla produzione del comune è intesa da molti come un nuovo soggetto sovrano, una forma di identità organizzata simile a quella dei corpi sociali della modernità come il popolo, la classe operaia o la nazione. Per altri, invece, la nostra accezione di moltitudine - in quanto costituita da singolarità - sa di anarchismo. Sino a che rimarremo intrappolati in un quadro concettuale definito da questa alternativa -o la sovranità, o l'anarchia -il concetto di moltitudine risulterà incomprensibile. Dobbiamo sbarazzarci di questo vincolo per riconoscere un modo dell'organizzazione sociale che non sia legato alla sovranità. Una deviazione letteraria, il passaggio attraverso il concetto di carnevale articolato da Michail Bachtin nel suo saggio *Dostoevskij: poetica e stilistica*, ci potrà aiutare a compiere questo cambio di paradigma. L'argomento di Bachtin, confezionato nell'inappuntabile forma accademica di un minuzioso esame della storia della letteratura critica sui romanzi di Dostoevskij, ha due obiettivi di fondo. Il libro è una dichiarazione di guerra contro il formalismo russo, ossia contro la tradizione allora dominante della critica letteraria russa. Bachtin combatte questa battaglia da una prospettiva materialistica, e cioè dal punto di vista che privilegia i soggetti parlanti e le loro forme di espressione come punti di riferimento ineludibili per la storia della semiotica.¹²⁶ La critica letteraria materialistica non ha nessuna intenzione di ridurre le forme poetiche alle strutture economiche o alle condizioni sociali e politiche; si propone piuttosto di dimostrare che la letteratura e tutte le produzioni linguistiche fanno parte della realtà, e di iscrivere l'espressività dei soggetti nell'ambito di questo sistema di relazioni. Bachtin ritiene che i limiti estetici del formalismo siano determinati dalla sua staticità e dalla sua circolarità esangue; in altre parole, per Bachtin questi limiti dipendono dal fatto che è impossibile costruire un mondo in cui il soggetto non sia fondato sul suo riconoscimento dell'altro. Il motivo per cui Bachtin conduce la sua polemica riferendosi ai romanzi di Dostoevskij è che in essi la narrazione è sempre dialogica, anche quando si tratta del rapporto

tra il protagonista e il suo gatto. Tutti i romanzi di Dostoevskij non sembrano avere un solo narratore (che si esprime attraverso monologhi), ma molti narratori-pensatori in dialogo tra loro, come Raskolnikov, Porfiry Petrovich e Sonia Marmeladov, o Ivan Karamazov e il Grande Inquisitore. Si tratta di un dialogo interminabile che arricchisce tutti i soggetti che vi partecipano, e che li proietta in una vera e propria rivoluzione antropologica. Il dialogo però non va compreso come una semplice conversazione tra due o tre persone: esso può sempre diventare un dispositivo aperto, in cui ogni personaggio ha uguale forza e dignità rispetto a tutti gli altri. I romanzi di Dostoevskij sono grandi dispositivi polifonici che creano un mondo in cui un gran numero di soggetti interagiscono tra di loro nella ricerca della felicità.

Dopo l'attacco al formalismo, il secondo punto focale del libro di Bachtin è costituito dal modo in cui egli si serve della narrativa polifonica di Dostoevskij come di un 'arma per sfidare la letteratura monologica o monofonica. L'opposizione tra il principio polifonico e quello monologico, sottolinea Bachtin, attraversa tutta la storia della letteratura europea. Occorre dunque riprendere una teoria dei generi letterari che ci aiuti a focalizzare la singolarità dell'opera di Dostoevskij.

«Né l'eroe, né l'idea, né lo stesso principio polifonico di costruzione del tutto possono rientrare nelle forme di genere e di composizione del romanzo biografico, psicologico, sociale, familiare e di costume, cioè nelle forme che dominavano nella letteratura contemporanea a Dostoevskij[...] l'opera di Dostoevskij appartiene chiaramente a un genere affatto diverso, ad essi estraneo.»¹²⁷ Qual è questa tradizione letteraria alternativa a cui appartiene Dostoevskij? Bachtin ci spiega che la narrazione di tipo dialogico e la struttura polifonica derivano dal folklore del carnevale e dalla concezione carnevalesca del mondo.

Nel suo libro su Rabelais, Bachtin aveva già dimostrato la centralità del carnevale nella letteratura europea; ma come può sostenere che Dostoevskij faccia parte delle truppe nomadi del carnevale? Come si fa a dire che le tragedie letterarie di Delitto e castigo o de I Fratelli Karamazov siano carnevalesche? Un rapido

accertamento del concetto di carnevalesco, così come viene articolato da Bachtin in altri suoi scritti, ci mostra come egli lo abbia sempre utilizzato per descrivere la potenza delle passioni umane. Il carnevalesco è la prosa che si oppone al monologo, la prosa che rifiuta di allinearsi a una verità già data e che al suo posto mobilita il conflitto e i contrasti, nella forma della stessa dinamica narrativa. Il carnevalesco mette così in movimento un'enorme potenzialità di innovazione un'innovazione che può trasformare la realtà stessa. Il carnevalesco, il dialogo e la narrazione polifonica possono naturalmente anche assumere le vesti di un crudo naturalismo che si limita a rispecchiare la vita quotidiana, ma possono anche diventare una forma di sperimentazione che collega l'immaginazione al desiderio e all'utopia. Da questo punto di vista, oltre a Rabelais intravediamo le figure di Swift, di Voltaire e - in un senso diverso, ma altrettanto importante - di Cervantes. La letteratura carnevalesca diventa così un genere di respiro universale, nella misura in cui il dialogo e la polifonia, anche nelle loro forme più volgari, sono in grado di creare altri mondi. I romanzi di Dostoevskij sono indubbiamente tragici, ma questa tragedia, letta alla luce del genere letterario del carnevalesco, non ha nulla in comune con la tragicità dell'angoscia interiore tipica dei monologhi esistenzialisti del XX secolo. Il loro dispositivo dialogico prende atto della crisi della società russa e si propone di rappresentare il vicolo cieco in cui sono finiti gli intellettuali e i lavoratori: si dipana così una tragedia materiale che sembra prendere in prestito i personaggi di Gogol per stritolarli sotto la pressione feroce e frustrante della modernizzazione. In tal senso, le tragedie di Dostoevskij mettono in scena le contraddizioni irrisolvibili della vita e della cultura borghese in Russia alla fine del XIX secolo. Come in un rituale carnevalesco, l'inconcepibile diventa reale, e le sofferenze della vita vengono messe in scena per le risate e le lacrime degli spettatori.

C'è però un altro elemento nella narrazione carnevalesca che risulta essere ancora più importante nell'ottica della costruzione e della descrizione della realtà. Il carattere polifonico del linguaggio carnevalesco, che può esprimersi tanto nella risata rabelaisiana

quanto nelle lacrime dostoevskijane, ha in se stesso un grande potere costruttivo. Nella concezione polifonica del racconto non c'è alcun centro di senso: il significato sorge esclusivamente nelle relazioni e negli scambi tra tutte le singolarità in dialogo. Le singolarità si esprimono sempre con grande libertà, e attraverso i loro dialoghi creano le strutture narrative comuni. La narrativa polifonica celebrata da Bachtin, in altri termini, descrive, dal punto di vista della linguistica, la produzione del comune in una struttura aperta e reticolare.

Tutto questo ci riporta infine al concetto di moltitudine e alle difficoltà di intenderla come una forma di organizzazione politica. Non è difficile riconoscere la predisposizione performativa e i tratti carnevaleschi dei differenti movimenti antagonisti che sono venuti allo scoperto intorno ai problemi della globalizzazione. Anche quando sono ferocemente combattive, le manifestazioni hanno sempre qualcosa di teatrale, con i pupazzi giganti, i costumi, le danze, i lazzi, i canti e così via. Le proteste, in altri termini, sono diventate spettacoli di strada, in cui la rabbia dei manifestanti convive con la loro gioia, che emerge in questo carnevale.¹²⁸ Ma le proteste hanno un sapore carnevalesco non solo in virtù della loro atmosfera, ma per la loro stessa forma organizzativa. E qui rientra in gioco Bachtin. Nell'organizzazione politica, come nella narrazione, c'è un lungo dialogo tra soggetti diversi e singolari, una composizione polifonica che coinvolge tutti e che produce un arricchimento generale di ciascuno attraverso la costituzione del comune. La moltitudine in movimento è una sorta di narrazione che produce nuove soggettività e nuovi linguaggi. Altri movimenti politici, negli anni Sessanta e Settanta, sono riusciti a costruire delle narrazioni polifoniche, ma oggi tutto quello che resta di loro sembra essere una triste storia monologica raccontata dai poteri costituiti, dalla polizia e dai giudici. I nuovi e potenti movimenti di oggi sembrano capaci di neutralizzare qualsiasi tentativo di ridurli a una narrazione monologica: essi non possono che essere carnevaleschi. Questa è la logica della moltitudine che Bachtin ci ha aiutato a comprendere: una teoria dell'organizzazione fondata sulla libertà delle singolarità che convergono nella produzione del

comune. Lunga vita al movimento! Lunga vita al carnevale! Lunga vita al comune!

Mobilizzazione del comune

Nel corso di questo capitolo abbiamo cercato di seguire l'emergere del comune e della singolarità - il divenir comune di singole forme del lavoro, la singolarità dei contesti locali in una antropologia globale comune e, infine, la condizione comune della povertà e della produttività. Il comune e la singolarità definiscono ciò che abbiamo denominato «carne della moltitudine». Si tratta, in altre parole, delle condizioni di possibilità della formazione della moltitudine. Abbiamo inoltre messo in evidenza le forze che costringono di continuo questa carne della moltitudine a formare un corpo politico, trasformando le sue singolarità in altrettante divisioni e gerarchie, riducendo il comune a un mezzo del controllo globale ed espropriandolo per privatizzarlo. Una cosa che deve essere molto chiara è che la moltitudine non si trasforma spontaneamente in una soggettività politica, e che la carne della moltitudine consiste in una serie di condizioni ambivalenti: possono portare alla liberazione, ma possono anche farsi catturare in un nuovo regime di sfruttamento e controllo.

Per poter passare dalla sfera della possibilità a quella dell'esistenza, la moltitudine ha bisogno di un progetto politico. Una volta esaminate le condizioni che la rendono possibile, dobbiamo ora analizzare che genere di progetto politico può far esistere la moltitudine. Abbiamo già visto che l'antagonismo nasce da tutti i rapporti di sfruttamento, da tutte le divisioni gerarchiche del sistema globale e da tutti gli sforzi volti a controllare e a dominare il comune. Abbiamo poi messo in luce come la produzione del comune implichi sempre un surplus che non può essere espropriato dal capitale o catturato nel regime del corpo politico globale. Se lo consideriamo al livello più astratto della riflessione filosofica, questo surplus costituisce la base sulla quale è possibile la trasformazione dell'antagonismo in rivolta. In altri

termini, se la deprivazione può generare rabbia, indignazione e antagonismo, la rivolta nasce solo dove c'è ricchezza, ossia un surplus di intelligenza, esperienza, sapere e desiderio. Quando presentiamo la figura del povero come la soggettivazione paradigmatica del lavoro odierno, non è perché i poveri siano vuoti ed esclusi dalla ricchezza, ma è perché essi sono integrati nei circuiti della produzione e sono ricchi di potenzialità che eccedono sistematicamente ciò che il capitale e il corpo politico globale possono di fatto espropriare e controllare. Questo surplus comune è la pietra angolare sulla quale si costruiscono le lotte contro il corpo politico globale e per la moltitudine.

Le rivolte mobilitano il comune in due sensi: incrementando l'intensità di ogni lotta e propagandosi ad altre lotte. Da un punto di vista intensivo - e cioè interno alle lotte locali - l'antagonismo e la ricchezza comuni degli sfruttati e degli espropriati vengono tradotti in una condotta comune, in abitudini comuni e in atti performativi comuni. Tutte le volte che si entra in una regione del reale dove sta nascendo una grande rivolta, si è sempre colpiti dalle forme comuni del vestire, dagli stessi gesti e dai medesimi modi di rapportarsi e di comunicare. Jean Genet, per esempio, osservava che a caratterizzare le Black Panthers era in primo luogo uno stile - non solo a livello di vocabolario (l'afro) e degli abiti, ma anche come modo di incedere, di rapportarsi ai propri corpi, in breve, come presenza fisica.¹²⁹ Questi elementi di stile sono, in realtà, soltanto sintomi esteriori dei sogni e dei desideri comuni, di una comune forma di vita e di un potenziale comune che vengono mobilitati nel movimento. Questo nuovo modo di vita comune si forma sempre all'interno di un dialogo con le tradizioni e i costumi. Prendiamo, per esempio, il modo in cui l'Ezln ha saputo unire (nella Selva Lacandona del Chiapas) i contenuti della storia nazionale come la figura di Zapata e l'eredità delle rivolte contadine - con la mitologia degli indigeni Tzeltal, e li ha forgiati insieme all'uso delle nuove tecnologie di rete e delle pratiche democratiche, per creare quella nuova vita in comune che contraddistingue il movimento.¹³⁰ La mobilitazione conferisce al comune una nuova intensità. Il conflitto diretto con il potere, nel bene o nel male,

porta poi questa intensità a un livello ancora più alto: l'odore acre dei lacrimogeni affina i sensi, e gli scontri di piazza con la polizia riscaldano il sangue di rabbia, fino a portare l'intensità al punto di esplosione. L'intensificazione del comune comporta infine una specie di trasformazione antropologica: dalle lotte emerge una nuova umanità.

Dal punto di vista estensivo, il comune è mobilitato nella comunicazione tra le diverse lotte locali. Tradizionalmente, come abbiamo già visto in altra sede, l'espansione geografica dei movimenti viene a prendere la forma di un circuito internazionale di lotte, in cui le rivolte si propagano da un contesto locale all'altro come una malattia contagiosa, attraverso la comunicazione delle pratiche e dei desideri comuni.¹³¹ Le rivolte degli schiavi si sono diffuse nei Caraibi nel XIX secolo; le rivolte degli operai di fabbrica sono dilagate in Europa e in Nord America tra gli ultimi decenni del XIX secolo e i primi del XX; le guerriglie e lotte anticoloniali sono esplose in Asia, in Africa e in America Latina intorno alla metà del XX secolo. In ognuno di questi cicli di lotte, il comune - mobilitato estensivamente e comunicato attraverso il globo - non è riducibile al nemico da battere (la schiavitù, il capitale industriale, i regimi coloniali), ma è costituito, soprattutto, da comuni metodi di lotta, da comuni forme di vita e dal comune desiderio di un mondo migliore. In base a quanto abbiamo detto in precedenza, non dovrebbe costituire motivo di sorpresa il fatto che l'eccedenza espressa da ogni ciclo di lotte possa apparire come qualcosa di mostruoso, specialmente a chi detiene le redini del potere. I governatori e i capitani dell'espansione coloniale britannica nel XVII e nel XVIII secolo, per esempio, descrivevano il ciclo delle rivolte dei marinai e degli schiavi ricorrendo al mito di Ercole e dell'Idra dalle cento teste. Le ribellioni apparivano mostruose e, malgrado i loro sforzi erculei per domarle, non appena si riusciva a reprimerne una, ne sorgevano almeno altre due.¹³² Ogni ciclo di lotte distrugge i corpi sociali e politici tradizionali e crea al loro posto qualcosa di nuovo e di aberrante, un mostro.

Dopo l'esplosione generale delle rivolte degli operai di fabbrica, degli studenti e dei movimenti guerriglieri ant imperialisti

nel Sessantotto, sono passati decenni senza che si manifestasse un nuovo ciclo internazionale di lotte. In questo intervallo si sono certamente verificate numerose istanze di rivolta, alcune delle quali estremamente violente - le lotte contro l'apartheid in Sud Africa, l'irriducibile resistenza contro l'occupazione britannica nell'Irlanda del Nord, l'Intifada palestinese, il movimento femminista, il movimento gay e lesbico e altre forme di rivolta meno note, a livelli locali e nazionali, da parte di lavoratori di fabbrica, agricoltori e popolazioni oppresse. Nessuna di queste rivolte ha però mai avviato un ciclo di lotte in grado di mobilitare il comune a livello globale. Con questo non vogliamo assolutamente sottovalutare gli esempi di comunicazione, su scala più ridotta, tra le lotte che abbiamo citato. In tal senso, uno degli esempi più affascinanti ci è offerto dal movimento Justice for Janitors («Giustizia per i portinai») che, negli Stati Uniti, ha rappresentato uno dei tentativi più efficaci e creativi di organizzare un sindacato. I militanti di questa organizzazione hanno deciso di affrontare una problematica sistematicamente disattesa dalle tradizionali organizzazioni sindacali, riguardante una parte della popolazione caratterizzata da una intensa mobilità, composta in prevalenza da immigrati dell'ultima generazione, molti dei quali non parlano neppure l'inglese e possiedono ben poche qualifiche spendibili sul mercato del lavoro. Uno dei segreti del successo di questa iniziativa -almeno nell'area di Los Angeles, dove il movimento ha ottenuto i suoi primi risultati positivi - potrebbe essere dato dal fatto che molti tra i leader del movimento erano veterani del FMLN che avevano combattuto contro il governo salvadoregno durante la guerra civile in El Salvador. Queste persone avevano portato in dote il loro desiderio rivoluzionario dalle montagne del Morazan sino ai grattacieli di Los Angeles, contagiandone molte altre, trasponendo la lotta dall'arte della guerriglia all'organizzazione sindacale. Ci hanno offerto l'esempio di una grande e autentica forma di estensione del comune.¹³³ Alla fine degli anni Novanta, è finalmente emerso un nuovo ciclo di lotte globali intorno alle tematiche della globalizzazione.¹³⁴ L'avvio di questo nuovo ciclo di lotte è stato dato dalle manifestazioni di protesta contro il summit del Wto a Seattle nel 1999. Le

manifestazioni di Seattle non hanno solo dato il via a una serie di proteste in occasione dei meeting che si sarebbero tenuti negli anni successivi in America del Nord e in Europa, ma hanno anche avuto il merito di rivelare le vere origini del ciclo di innumerevoli lotte che si erano già verificate nel Sud globale contro le politiche del Fmi, della Banca mondiale e del Nafta, e contro altre istituzioni della nuova struttura del potere globale. All'improvviso, i disordini contro le misure di austerità imposte dal Fmi in un paese, le proteste contro i progetti della Banca mondiale in un altro e le manifestazioni contro il Nafta in un altro ancora, si sono coerentemente rivelati come elementi di un comune ciclo di lotte. Questo ciclo di lotte si è consolidato in occasione dei meeting annuali diversi Social Forum a carattere regionale. In ognuno di questi appuntamenti i militanti, le Ong e gli intellettuali si incontrano per scambiare i loro punti di vista sui problemi dell'assetto attuale della globalizzazione e sulla possibilità di una realtà alternativa. I Social Forum sono anche l'occasione per celebrare l'elemento comune che lega i diversi movimenti e le rivolte che, in tutto il mondo, sostanziano questo ciclo di lotte. Il culmine di questo ciclo, per lo meno in termini quantitativi, è stato raggiunto il 15 febbraio 2003 dal coordinamento delle manifestazioni contro la guerra voluta dagli Stati Uniti contro l'Iraq: in quel giorno, milioni di persone hanno marciato in centinaia di città sparse in tutto il mondo. La guerra contro l'Iraq rappresentava l'estremo e ultimo esempio concreto della natura di quel potere globale contro cui si era costituito il ciclo di lotte; sono state proprio le strutture organizzative e la comunicazione messe in piedi grazie alle lotte che hanno reso possibile una mobilitazione massiccia e coordinata contro la guerra. È bene sottolineare, ancora una volta, che ciò che le forze mobilitate in questo nuovo ciclo globale hanno in comune non è soltanto un comune nemico - che lo si indichi come il neoliberismo, l'egemonia statunitense o l'Impero globale - ma è soprattutto una rete di pratiche comuni, di linguaggi, di comportamenti, di abitudini, di forme di vita e di desideri di un futuro migliore. Questo ciclo, in altre parole, non è solo reattivo, ma è anche attivo e creativo. Nel secondo paragrafo

dell'ultimo capitolo cercheremo di descrivere in dettaglio alcune delle tematiche e delle proposte che animano questi movimenti.

In questo nuovo ciclo di lotte, la mobilitazione globale del comune non nega né rimuove il profilo locale della singolarità di ognuna di queste esperienze; al contrario, la comunicazione con le altre lotte consolida l'energia politica e la ricchezza di ognuna di esse. Prendiamo, per esempio, la rivolta scoppiata in Argentina il 19 e il 20 dicembre del 2001 durante una terribile crisi economica, rivolta che da allora è proseguita in diverse forme e con alterne fortune. Questa crisi e le rivolte popolari che ne sono seguite sono per molti aspetti tipiche della storia argentina. L'Argentina è sempre stata afflitta da una cronica crisi istituzionale e della rappresentanza politica dovuta in parte alla corruzione sia pubblica sia privata, che ha a lungo impedito l'adozione di strategie politiche convenzionali volte a gestire la crisi stessa- come la creazione di un'alleanza costituzionale fra le classi sotto l'egemonia della borghesia. I manifestanti, brandendo pentole e padelle, gridavano «que se vayan todos»: a casa, l'intera classe politica! La crisi finanziaria collegava questa crisi specifica dell'Argentina alla generale instabilità del corpo politico globale, specialmente a causa delle politiche neoliberiste del Fmi. Con la crisi monetaria, il debito estero del paese divenne rapidamente insolubile e la sua tanto decantata classe media è stata precipitata nella stessa miserabile situazione in cui versano le popolazioni di tanti altri paesi poveri del mondo: i risparmi sono andati in fumo, la sicurezza dei posti di lavoro è semplicemente scomparsa, il tasso di disoccupazione è salito alle stelle e tutti i servizi sociali sono andati perduti. La reazione della popolazione argentina è stata fulminea e molto creativa: gli operai si sono rifiutati di lasciare che le loro fabbriche venissero chiuse e ne hanno assunto direttamente la gestione; si è formata una rete di assemblee di quartiere e di città per gestire le discussioni politiche e prendere delle decisioni; sono state inventate persino nuove forme di denaro per garantire un sistema di scambi autogestiti; e i piqueteros, il movimento dei disoccupati di cui abbiamo già parlato, hanno sperimentato nuove forme di protesta nel corso dei conflitti con la polizia e con altre autorità. Se

quanto è successo in Argentina è indubbiamente limitato a un particolare contesto nazionale, esso è però contemporaneamente comune a tutte le popolazioni che soffrono e che lottano contro lo sfruttamento e le gerarchie del sistema globale. La rivolta in Argentina ha avuto alle sue spalle, fin dalla nascita, l'eredità comune del ciclo globale di lotte; e, di converso, a partire dal dicembre 2001, tutti i militanti del mondo hanno guardato all'Argentina come a un esempio di sperimentazioni e di innovazioni.¹³⁵ Il ciclo globale delle lotte si sviluppa propagandosi in tutte le direzioni. Ogni lotta a livello locale costituisce un nodo che comunica con tutti gli altri senza dover passare per un'intelligenza centrale. In genere, se per un verso le lotte rimangono singolari e strettamente collegate a determinate condizioni locali, nel medesimo tempo esse sono completamente immerse nella rete comune. La realizzazione di questa forma organizzativa è l'esempio politicamente più avanzato del concetto di moltitudine. L'estensione globale del comune non contraddice la singolarità di ciascuno di coloro che partecipano alla rete. Il nuovo ciclo delle lotte globali organizza e mobilita la moltitudine.

Per comprendere pienamente la novità della forma organizzativa reticolare della moltitudine è opportuno confrontarla con quelle che, sino a un recente passato, erano le strutture organizzative dominanti. Negli ultimi decenni del XX secolo, i movimenti antagonisti hanno seguito due modelli fondamentali. Il primo, che è anche il più tradizionale, è fondato su un forte senso di identità ed è organizzato sotto il comando centralizzato di una leadership, come in un partito. Anche se ci possono essere altre dimensioni del conflitto che rivestono grande importanza per coloro che partecipano al movimento - per esempio, nel caso di una minoranza interna - esse devono però rimanere in una posizione subordinata, in nome dell'unità della lotta principale. La storia del movimento operaio è piena di modelli organizzativi di questo tipo. Il secondo modello, diametralmente opposto al primo, è fondato sul diritto di ogni singolo gruppo di esprimere la propria differenza e di condurre autonomamente le proprie lotte. Questo modello, che si caratterizza per una grande valorizzazione della differenza, è

nato e si è sviluppato soprattutto intorno alle lotte riguardanti le questioni etniche, di genere e la sessualità. I due modelli imponevano una netta scelta di campo: o l'unità delle lotte sotto l'egida di un'unica identità, o una molteplicità di lotte separate con cui affermare le proprie differenze. Il nuovo modello reticolare della moltitudine trascende entrambe le opzioni - o, per esser più precisi, più che negare i vecchi modelli, li rivitalizza dando loro una forma differente. Per esempio, durante le manifestazioni del 1999 a Seattle (a cui dedicheremo più spazio in seguito) ciò che sconcertava maggiormente gli osservatori era il fatto che i gruppi che si riteneva fossero in aspro contrasto tra loro i sindacalisti e gli ambientalisti, i gruppi religiosi e gli anarchici e così via - agivano insieme senza alcun bisogno di una struttura centrale unificante che subordinasse le loro peculiarità o che li costringesse a metterle da parte. In termini concettuali, la moltitudine sostituisce la dicotomia tra identità e differenza con la coppia comune-singularità, i cui termini non sono in contraddizione, ma sono invece assolutamente complementari. In pratica, la moltitudine costituisce un modello in cui le espressioni della singularità non vengono ridotte o sacrificate nella partecipazione alle lotte e nella comunicazione con gli altri, nella formazione di abitudini, pratiche, forme di comportamento e desideri ancora più comuni - in breve, nella mobilitazione e nell'estensione globale del comune.

Questo nuovo ciclo globale di lotte apparirà inevitabilmente mostruoso agli occhi di molti, dato che - come ogni lotta di questo tipo - è fondato su un surplus irriducibile al potere, mobilita il comune, mette in pericolo i corpi politici e sociali convenzionali e crea delle alternative. Subito dopo l'11 settembre, numerosi commentatori -soprattutto quelli che si sono sentiti più direttamente minacciati da questi movimenti - hanno equiparato senza alcun ritegno la mostruosità delle manifestazioni e dei movimenti globali con la mostruosità degli attacchi terroristici: entrambi avrebbero fatto ricorso alla violenza per attaccare le strutture globali dominanti.¹³⁶ È ovviamente assurdo accomunare la rottura delle vetrine di McDonald's nel corso di una manifestazione con l'assassinio di quasi 3.000 persone: ma, per ora,

lasciaremos in sospeso il problema della violenza, che tratteremo con la dovuta attenzione nel terzo paragrafo del capitolo 3. Torniamo invece a sottolineare la grande differenza tra i modelli delle forme organizzative. Il nuovo ciclo globale di lotte è una mobilitazione del comune che assume la forma di una rete molecolare e aperta, in cui non c'è alcun centro che eserciti il controllo e in cui tutti i nodi sono nelle condizioni di esprimersi liberamente. Gli esperti di terrorismo dicono che anche Al Qaeda è una rete, e tuttavia è una rete dalle caratteristiche completamente opposte: una struttura clandestina con una rigida organizzazione gerarchica e una figura centrale di comando.¹³⁷ Infine, gli scopi sono diametralmente opposti. Al Qaeda attacca il comando politico globale per resuscitare corpi politici e sociali regionali antidiluviani e sotto il controllo delle autorità religiose, mentre le lotte della globalizzazione sfidano il corpo politico globale per creare un nuovo mondo globale più libero e più democratico. È evidente che non tutti i mostri sono uguali.

La mobilitazione del comune dimostra infine che i movimenti che fanno parte del ciclo globale di lotte non sono semplicemente movimenti di protesta (benché i media si soffermino quasi unicamente su questo aspetto), ma sono soprattutto movimenti creativi e costituenti. Sino a questo momento ci siamo limitati a descrivere questa valenza positiva e creativa nei termini di una produzione ed estensione del comune all'interno dei movimenti. La mobilitazione del comune e il progetto politico della creazione della moltitudine devono però essere estesi e consolidati in una dimensione molto più ampia, attraverso tutta la società. Riteniamo che la creazione della democrazia sia il solo modo per consolidare il potere della moltitudine e, reciprocamente, che la moltitudine ci fornisca un soggetto sociale e una forma di organizzazione che rendono oggi possibile, per la prima volta, la realizzazione della democrazia. Il progetto di una democrazia della moltitudine sarà al centro del capitolo finale.

Excursus 2.

Organizzazione: la moltitudine secondo la sinistra

La sinistra è ormai in crisi da decenni. Non solo i partiti di destra hanno dominato le consultazioni elettorali a livello nazionale in molti paesi del mondo, guidando con le loro politiche la formazione dell'ordine globale, ma anche i maggiori partiti della sinistra si sono massicciamente spostati verso il centro fino a oltrepassarlo, e tendono ormai (con i tagli allo stato sociale, l'attacco ai sindacati e il sostegno -quando non addirittura la direzione - delle guerre) a diventare indistinguibili dalla destra. La base sociale dei sindacati e della classe operaia non ha più la forza necessaria per sostenere i partiti della sinistra. Tutti i corpi sociali che costituivano il «popolo di sinistra» sembrano essersi dissolti. A questo proposito, l'aspetto più rilevante ci sembra però essere il vuoto concettuale su ciò che la sinistra è attualmente e su ciò che può diventare. I vecchi modelli fondamentali -il socialismo di stato di marca sovietica e il modello socialdemocratico del welfare - sono caduti giustamente in totale discredito. Alcuni nostalgici dei tempi andati accusano gli accademici più radicali di sabotare la sinistra, e cioè aver riabbandonato la pratica organizzativa di riforme possibili e razionali per dedicarsi a una discussione politica talmente oscura che solo altri accademici sono in grado di comprenderne il senso. Altri accusano il multiculturalismo e le politiche dell'identità di aver compromesso il ruolo della sinistra con l'accentuazione esclusiva di temi prettamente culturali a detrimento di quelli propriamente economici e politici. 138 Queste accuse sono un chiaro sintomo di sconfitta, e cioè della pressoché totale mancanza di nuove idee adeguate ad affrontare la crisi. La sinistra potrà essere ricostruita e riformata soltanto sulla base di nuove pratiche, nuove forme di organizzazione e nuovi concetti.

Per potere parlare di una nuova sinistra, oggi dobbiamo innanzitutto esprimerci nei termini di un programma postsocialista e postliberale, basato su una rottura materiale e concettuale - una frattura ontologica -rispetto alle tradizioni ideologiche del movimento operaio, delle sue organizzazioni e dei suoi modelli di

gestione della produzione. D'altro lato, occorre prendere atto della nuova realtà antropologica, fatta di nuovi agenti produttivi, assoggettati allo sfruttamento, che mantengono le loro specifiche singolarità. L'attività dei singoli attori sociali va vista come la matrice della molteplicità della singola vita e della libertà di ciascuno. La democrazia diventa qui un oggetto reale. La democrazia non può più essere qualificata in termini liberali come un limite dell'uguaglianza o, secondo la logica socialista, come un limite della libertà, bensì deve diventare la radicalizzazione senza riserve sia dell'uguaglianza sia della libertà. Forse un giorno ricorderemo con ironia i tempi barbarici in cui per poter essere liberi dovevamo tenere in schiavitù i nostri fratelli e le nostre sorelle, o per essere uguali eravamo costretti a sacrifici disumani della libertà. Nel nostro modo di vedere le cose, la libertà e l'uguaglianza possono costituire i motori di una reinvenzione rivoluzionaria della democrazia.

Il concetto di moltitudine può contribuire al compito di far risorgere, o di riformare o, meglio ancora, di reinventare la sinistra, dando un nome a una forma di organizzazione politica e a un progetto politico. Non proponiamo il concetto di moltitudine come se fosse una direttiva politica - «Formate la moltitudine!» - ma piuttosto come un modo per dare un nome a qualcosa che si sta già sviluppando e per poter cogliere le tendenze politiche e sociali contemporanee. La concettualizzazione di queste tendenze è un compito fondamentale per la teoria politica e un potente strumento per gli ulteriori sviluppi della forma politica che sta emergendo. Per rendere più chiaro il concetto, è opportuno passare brevemente in rassegna e rispondere alle critiche al concetto di moltitudine che, giunti a questo punto del libro, è probabile siano venute in mente a molti lettori; faremo così un po' come Marx ed Engels, che nella seconda sezione del Manifesto affrontano le critiche mosse contro i comunisti. Questo ci permetterà di correggere eventuali impressioni sbagliate e anche di evidenziare alcuni problemi che meritano una considerazione più approfondita.

Prima di affrontare le critiche al concetto di moltitudine, occorre sottolineare che in questo libro e in altri scritti abbiamo

utilizzato questo concetto in due accezioni fondamentali, che si riferiscono a due differenti semantiche della temporalità. La prima accezione è quella che si riferisce alla moltitudine sub specie aeternitatis, e cioè alla moltitudine dal punto di vista dell'eternità. Si tratta della moltitudine che, attraverso la ragione e le passioni e nella complessa interazione delle forze storiche, crea una libertà che Spinoza chiama assoluta: nel corso della storia, gli uomini hanno rifiutato l'autorità e il comando, hanno espresso la differenza irriducibile che li caratterizza in quanto singolarità e hanno cercato la libertà con innumerevoli rivolte e rivoluzioni. Questa libertà, ovviamente, non ci viene regalata dalla natura: viene conquistata solo con il continuo superamento degli ostacoli e dei limiti. Così come gli uomini non sono venuti al mondo dotati di facoltà eterne incise nella loro carne, allo stesso modo non c'è nessuno scopo finale, nessuna meta teleologica inscritta nella storia. Le facoltà umane e la teleologia storica esistono solo come risultato delle passioni, della ragione e delle lotte degli uomini. Si potrebbe dire che la facoltà della libertà e la propensione al rifiuto dell'autorità sono diventate gli istinti più salutari e nobili dell'uomo, i veri segni dell'eternità. Forse, più che parlare di eternità, dovremmo mettere più attentamente in rilievo che la moltitudine agisce sempre nel presente, in un eterno presente. Questa prima moltitudine è essenzialmente ontologica, al punto che non possiamo pensare al nostro essere sociale prescindendo da essa. L'altra moltitudine è storicamente determinata, ovvero, quella che propriamente non è ancora tale. In questo senso, la moltitudine non esiste ancora. A questo proposito, gran parte di questo secondo capitolo è stata spesa per descrivere l'emergere delle condizioni culturali, giuridiche, economiche e politiche che rendono oggi possibile la moltitudine. Questa seconda moltitudine è dunque politica, e occorrerà un progetto politico per portarla alla luce sulla base di quelle determinate condizioni di cui abbiamo parlato. Benché concettualmente distinte, queste due moltitudini non sono però realmente separabili. Se la moltitudine non fosse già latente e implicita nel nostro essere sociale, non potremmo neppure immaginarla in quanto progetto politico; e, simmetricamente, oggi

possiamo sperare di realizzarla proprio perché esiste già come una potenzialità reale. Così, quando mettiamo insieme questi due significati, la moltitudine assume una strana, doppia temporalità: già-da-sempre e non ancora.

La prima coppia di critiche - e forse le più importanti - accusano il concetto di moltitudine di essere o una concezione spontaneista dell'organizzazione politica, o un nuovo tipo di avanguardismo. I critici che sostengono la prima obiezione ci apostrofano in questo modo: «Siete solo degli anarchici!». Questo rilievo viene soprattutto da coloro che concepiscono l'organizzazione politica esclusivamente nei termini del partito, della sua egemonia e della sua leadership centralizzata. E tuttavia, il concetto di moltitudine si basa sul fatto che le nostre alternative politiche non sono limitate a una scelta tra una leadership centralizzata da una parte e l'anarchia dall'altra. Nel corso di questo capitolo abbiamo cercato di descrivere in che modo lo sviluppo della moltitudine non sia né anarchico né spontaneo, e come la sua organizzazione emerga invece attraverso la partecipazione e la cooperazione tra soggetti sociali singolari. Come avviene per la formazione delle abitudini o della performatività, o per lo sviluppo delle lingue, questa produzione del comune non è né diretta da un punto trascendente di comando né da un sapere centrale, ma non è neppure il risultato di un'armonia spontanea tra gli individui, bensì sorge nel mezzo, nello spazio sociale della comunicazione. La moltitudine si costituisce nelle interazioni della cooperazione sociale.

Dal punto di vista diametralmente opposto, altri critici accusano il concetto di moltitudine di avanguardismo e vedono in essa una nuova figura egemonica che punterebbe al dominio sulle altre figure sociali: «Siete soltanto dei leninisti!», ci accusano. Perché infatti una così marcata insistenza nel declinare il concetto al singolare, come «moltitudine», anziché al plurale, «moltitudini»? Forse alcuni vedranno nell'attenzione che prestiamo ai movimenti antagonisti globali una proposta di un nuovo avanguardismo. La preoccupazione per la libera espressione delle differenze, che sta al fondo di queste osservazioni critiche, è certo un principio

importante, da prendere molto sul serio. Abbiamo peraltro cercato di sostenere, in termini concettuali, che la singolarità non viene in nessun modo oscurata dal comune; e, in termini più pragmatici, che il divenir comune (del lavoro, per esempio) non nega la sostanza di nessuna differenza locale. Il nostro concetto di moltitudine cerca di spezzare questa alternativa numerica tra il singolare e il plurale. Come per l'indemoniato di Gerasèni il cui nome è legione, anche in questo caso il termine corretto è sia quello singolare sia quello plurale, sia moltitudine sia moltitudini. È questo il volto demoniaco della moltitudine. In sede di discussione politica, però, è bene dare la preferenza alla «moltitudine» piuttosto che alle «moltitudini», poiché riteniamo che, nella prospettiva dell'assunzione di un ruolo politico costituente e della strutturazione della società, la moltitudine deve essere capace di prendere delle decisioni e di agire in comune. (Analizzeremo la capacità da parte della moltitudine di prendere decisioni nel terzo paragrafo del capitolo 3.) La formulazione grammaticale al singolare, «moltitudine», non equivale a un'enfaticizzazione di alcun tipo di unità, bensì della capacità sociale e politica comune della moltitudine.

Una seconda coppia di critiche, strettamente legate alle prime, concerne l'aspetto economico della concettualizzazione della moltitudine. Da un lato, malgrado i nostri continui chiarimenti, alcuni ritengono che questo concetto rappresenti un attacco alla classe operaia. «Siete contro gli operai!», ci rimproverano i critici che impugnano questo argomento. Dalla nostra analisi, però, non si evince che non esista più una classe operaia, o che il numero degli operai sia globalmente diminuito. La nostra tesi - come abbiamo già ribadito in questo capitolo - è che il lavoro di fabbrica è stato spodestato dal suo ruolo egemonico sulle altre forme del lavoro da parte del lavoro immateriale, che oggi tende a trasformare tutti i settori della produzione e l'intera società in funzione delle proprie specificità. Gli operai di fabbrica sono ancora una componente importante del lavoro, ma all'interno di questo nuovo paradigma. A questo punto sopravviene l'altra critica di questa seconda coppia: la nostra teorizzazione dell'egemonia del lavoro immateriale

sostituisce la precedente avanguardia operaia con una nuova avanguardia di lavoratori immateriali - saranno i programmatori della Microsoft a guidarci sulla via radiosa dell'avvenire! «Siete solo dei leninisti postmoderni travestiti da agnelli!», ci gridano. Non è così: il ruolo preminente di una forma di produzione nell'ambito dell'economia non equivale meccanicamente ad alcuna forma di egemonia politica. La nostra tesi sull'egemonia del lavoro immateriale e sul divenir comune di tutte le forme del lavoro si propone di mostrare che le condizioni contemporanee tendono a dar forma a una comunicazione e collaborazione generali del lavoro, che possono costituire la base della moltitudine. Il concetto di moltitudine, in altri termini, se da un lato contraddice le tesi di coloro che ancora sostengono che la classe operaia industriale, le sue rappresentanze e i suoi partiti devono porsi alla testa delle politiche progressiste, dall'altro nega che vi sia una qualunque altra determinata classe lavoratrice che possa occupare questa posizione. È quindi evidente in che misura queste critiche, sviluppate sul piano economico, si ricolleghino alle altre due, e cioè alle accuse politiche di spontaneismo e di avanguardismo.

Sempre sul piano economico, ci è stata mossa anche una critica molto più sostanziale, secondo la quale il nostro concetto di moltitudine peccherebbe di economicismo: esso infatti, secondo questi nostri critici, non terrebbe nella dovuta considerazione le dinamiche di altri assi della differenza e della gerarchia sociali, come l'identità etnica, il genere e la sessualità. «Vi preoccupate solo del lavoro e dei lavoratori!», ci dicono. A questo proposito, dobbiamo chiarire, ancora una volta, che nel contesto della produzione biopolitica le divisioni tra l'economico, il sociale, e il culturale tendono a svanire. Una prospettiva biopolitica è in ogni caso più ampia e avanzata rispetto a una prospettiva in senso stretto economica. D'altro canto, è sicuramente vero che l'attenzione che abbiamo prestato ai problemi del lavoro costituisce un limite di questo libro. Abbiamo già chiarito (ma val la pena ripeterlo) che il nostro interesse per il problema del lavoro e per la questione socioeconomica delle classi come basi della nostra analisi della moltitudine può servire da correttivo per colmare

l'attuale carenza di studi sul problema delle classi. Abbiamo peraltro già messo in luce che le maggiori esperienze politiche che si sono occupate dei problemi etnici e di genere portano in sé il desiderio della moltitudine: per esempio, quando le femministe si battono non per la creazione di un mondo in cui non vi siano più differenze di genere, bensì per un mondo in cui la differenza di genere non abbia più alcuna importanza (nel senso che non costituisca più la base di possibili divisioni gerarchiche); o quando i militanti antirazzisti non lottano per un mondo senza differenze etniche, ma per un mondo in cui le differenze etniche non contino più nulla; in breve, queste esperienze portano avanti un processo di liberazione fondato sulla libera espressione delle differenze. Questi sono i concetti di singolarità e di comune che costituiscono il nucleo centrale della moltitudine. Se il concetto di moltitudine dovrà svolgere un ruolo politicamente significativo, occorrerà indagarlo e svilupparlo a partire da questi molteplici punti di vista.

Una terza coppia di critiche contesta il valore filosofico del concetto.

Un primo rilievo, di matrice hegeliana, vede nella moltitudine un'ennesima versione della tradizionale dialettica tra l'Uno e i Molti, soprattutto quando indichiamo nella lotta tra moltitudine e Impero la dinamica fondamentale della politica globale contemporanea. «Siete dei dialettici falliti o dilettanti!», ci dicono. Se fosse veramente così, l'autonomia della moltitudine sarebbe severamente limitata, dato che essa non potrebbe esistere senza il suo supporto dialettico, e cioè senza l'Impero. Tuttavia, abbiamo cercato di sostenere, da un punto di vista filosofico, che la dinamica della singolarità e della molteplicità con cui si definisce la moltitudine trascende l'alternativa dialettica tra l'Uno e i Molti - la moltitudine è sia singolare sia molteplice, senza identificarsi con nessuno di questi due poli. Nel prossimo capitolo cercheremo di mostrare che, da un punto di vista politico, l'Impero e la moltitudine non sono assolutamente simmetrici: mentre l'Impero dipende sistematicamente dalla moltitudine e dalla sua produttività sociale, la moltitudine è potenzialmente autonoma e ha la capacità di creare una nuova società. Il secondo rilievo di questa coppia di

critiche filosofiche, quello decostruzionista, vede la dialettica dal lato opposto ossia da quello della natura espansiva della moltitudine - e contesta l'affermazione per la quale la moltitudine è onninclusiva. «Dimenticate i subalterni!», ci dicono. In questo caso, la dialettica è tra la moltitudine e tutti coloro che ne sarebbero esclusi. Qualsiasi identità, ribadiscono questi critici, anche quella della moltitudine, è qualificata da un'alterità che rimane al suo esterno, e cioè da quelli che ne sono al di fuori - che si chiamino gli esclusi, gli abietti o i subalterni. Per rispondere a questo rilievo, potremmo riprendere la tematica filosofica che abbiamo già articolato, secondo la quale la moltitudine traspone la logica dell'identità e della differenza - che è sempre esclusiva e limitante - nella logica aperta e inclusiva di singolarità e comune; tuttavia, a questo proposito, ci sembra più proficuo prendere come esempio di questo concetto la natura illimitata e indefinita delle reti molecolari. Ci possono certo essere dei punti (o nodi) che si trovano al di fuori della rete, ma nessuno di essi è necessariamente esterno. I confini della rete sono provvisori e aperti. Inoltre, dovremmo tenere a mente che la moltitudine è un progetto di organizzazione politica e, come tale, è realizzabile soltanto mediante pratiche politiche. Nessuno è necessariamente escluso, e tuttavia, l'integrazione non è qualcosa di garantito: l'espansione del comune è una questione pratica, di natura politica.

L'obiezione filosofica sulla natura potenzialmente onninclusiva della moltitudine ci riporta immediatamente a un'altra importante obiezione politica, e cioè che la moltitudine sarebbe un concetto applicabile esclusivamente alle regioni dominanti del mondo e alle loro specifiche condizioni sociali - in breve, il Nord globale - mentre non avrebbe senso nelle regioni subordinate del Sud globale. «Siete solo un'élite filosofica del Nord globale che pretende di parlare per il mondo intero!», ci obiettano. Abbiamo cercato di replicare a questa obiezione con le nostre analisi del mondo contadino, dei poveri, dei migranti, dimostrando come vi sia una tendenza generale verso condizioni comuni di lavoro e di produzione. Siamo peraltro perfettamente coscienti - e questo è il punto focale della nostra analisi del corpo politico

globale e della topografia dello sfruttamento delle enormi differenze che si riscontrano fra le diverse regioni del pianeta, e delle drammatiche gerarchie di potere e di ricchezza che dividono la realtà globale. La tesi che vogliamo portare avanti è che un progetto politico comune è possibile. Questa possibilità dovrà certamente essere verificata e realizzata nei fatti. Non abbiamo perciò nulla a che spartire con quelle concezioni che pongono uno sviluppo lineare, o per stadi dello sviluppo politico, dell'organizzazione politica, pretendendo che gli abitanti delle regioni dominanti possano essere pronti per forme di organizzazione democratica come la moltitudine, mentre quelli delle regioni subalterne - in attesa della loro maturazione - siano condannati a mantenere forme politiche storicamente antecedenti. Siamo tutti pronti per la democrazia. La sfida è la sua organizzazione politica.

Infine, il nostro concetto di moltitudine sembrerà a molti piuttosto irrealistico. «Siete solo degli utopisti!» Ci siamo impegnati molto ad argomentare come la moltitudine non sia un sogno impossibile, astratto e dissociato dalla realtà odierna: abbiamo ribadito che le condizioni materiali della moltitudine si ritrovano nel processo formativo del nostro mondo sociale, e che la possibilità della moltitudine sta emergendo da questa linea di tendenza. Detto questo, occorre ricordare sempre che un altro mondo, migliore e più democratico, è possibile, e che non dobbiamo mai smettere di alimentarne il desiderio. La moltitudine è un emblema di questo desiderio.

3.

DEMOCRAZIA

LA LUNGA MARCIA DELLA DEMOCRAZIA

Una democrazia pura è possibile quando il patriottismo è la passione predominante; ma se nello Stato abbondano le canaglie, come succede al giorno d'oggi, occorre sopprimere un po' ' di questo spirito democratico.

Edward Rutledge a John Jay, 24 novembre 1776

Al Smith disse che «il solo rimedio per i mali della democrazia è più democrazia». La nostra analisi ci ha rivelato che al giorno d'oggi questa cura significherebbe invece gettare altra benzina sul fuoco. Oggi, negli Stati Uniti, diversi problemi della governabilità nascono infatti da un eccesso di democrazia [...] Quello di cui abbiamo bisogno è, dunque, un ricorso a più moderazione per quanto riguarda la democrazia.

Samuel Huntington, 1975

Crisi della democrazia nell'età della globalizzazione armata

Si pensava che la fine della guerra fredda avrebbe coinciso con la vittoria finale della democrazia, ma oggi assistiamo invece a una crisi generalizzata delle pratiche e del concetto stesso della democrazia. Anche negli Stati Uniti - autoproclamatisi faro globale della democrazia - alcuni fondamentali istituti democratici, come i sistemi elettorali, sono stati messi radicalmente in discussione, e in molte parti del mondo c'è soltanto una semplice parvenza di sistemi di governo democratici. Infine, lo stato di guerra globale permanente mina alla radice le esili forme di democrazia che già esistono.

Per gran parte del XX secolo, l'idea democratica è stata a un tempo limitata e rinvigorita dall'ideologia della guerra fredda.

Su uno dei due fronti della guerra fredda la democrazia, come sinonimo del «mondo libero», era completamente identificata con l'anticomunismo. Il termine democrazia aveva così perso qualsiasi rapporto con una determinata forma di governo: qualunque stato che facesse parte del baluardo contro il cosiddetto totalitarismo comunista poteva essere classificato come «democratico», indipendentemente dal grado della sua effettiva democraticità. Dall'altra parte della barricata, anche gli stati socialisti, dal canto loro, sostenevano di essere «repubbliche democratiche». Anche questa etichetta aveva poco a che fare con la natura effettiva del governo, dato che si riferiva essenzialmente all'opposizione nei confronti del controllo capitalistico: qualunque stato che facesse parte del baluardo contro il cosiddetto dominio capitalistico poteva essere classificato come una repubblica democratica. Nel mondo del dopo guerra fredda, il concetto di democrazia - disancorato dai rigidi ormeggi ideologici di questo periodo - è andato alla deriva. Forse proprio per questa ragione, oggi c'è qualche speranza di restituirlo al suo significato originario.

L'odierna crisi della democrazia non è dovuta soltanto alla corruzione o alle carenze delle istituzioni e delle pratiche democratiche, ma riguarda anche l'idea democratica in quanto tale. Un aspetto importante della crisi è che non si sa neppure che significato possa avere il termine «democrazia» nel contesto di un mondo globalizzato. La democrazia globale dovrebbe avere un significato diverso rispetto a quello delle democrazie nazionali della modernità. In tal senso, un primo indice della crisi della democrazia può essere tratto dalla ormai voluminosa letteratura scientifica sulla natura della globalizzazione e sul rapporto tra democrazia e guerra globale. L'essere dalla parte della democrazia non è certamente in discussione tra gli studiosi, ma le loro divergenze, talvolta radicali, riguardano la questione se la forma attuale della globalizzazione favorisca o meno i poteri e le possibilità della democrazia nel mondo. Inoltre, dopo l'11 settembre

le posizioni si sono fortemente polarizzate sotto la forza d'urto della guerra al terrorismo, tanto che per alcuni il bisogno di democrazia viene ormai subordinato alle preoccupazioni riguardanti la sicurezza e la stabilità. Per amore di chiarezza, cerchiamo di classificare queste posizioni in base a quanto sostengono riguardo ai benefici che la globalizzazione porta alla democrazia e in base ai loro orientamenti politici generali. Ne risultano quattro diverse categorie che attraversano tanto la sinistra quanto la destra, e distinguono chi pensa che la globalizzazione favorisca la democrazia da quelli che invece ritengono che sia un ostacolo. Teniamo naturalmente presente che, in seno a queste varie discussioni, ci sono concezioni molto differenti su che cosa vada precisamente inteso col termine «globalizzazione», o anche con lo stesso termine «democrazia». La divisione tra destra e sinistra è solo approssimativa, ma risulta nondimeno utile per classificare le diverse posizioni.

Cominciamo dalla posizione socialdemocratica, che, presupponendo una definizione essenzialmente economicistica della globalizzazione, sostiene che quest'ultima indebolisce o minaccia la democrazia. In tal senso, per il bene della democrazia, gli stati nazionali dovrebbero dissociarsi dalle forze della globalizzazione. Alcune analisi riconducibili a quest'orientamento affermano che la globalizzazione economica è in realtà un mito, anche se molto potente, con alcune implicazioni pesantemente antidemocratiche.¹ Molte di queste analisi sostengono, per esempio, che l'odierna internazionalizzazione dell'economia non è un fatto del tutto nuovo (l'economia è stata internazionalizzata da lungo tempo); che le imprese autenticamente transnazionali (a differenza di quelle semplicemente multinazionali) sono ancora poche; e che la maggior parte del commercio internazionale non è realmente globale, ma è circoscritto agli scambi tra il Nord America, l'Europa e il Giappone. Nonostante la globalizzazione sia un mito, gli studiosi «socialdemocratici» ritengono che la sua ideologia contribuisca a paralizzare le strategie politiche democratiche a livello nazionale: il mito dell'inesorabilità della globalizzazione è utilizzato per ostacolare i tentativi di regolazione

dell'economia portati avanti dagli stati nazionali e per facilitare l'approvazione dei programmi di privatizzazione neoliberale, la distruzione del welfare e così via. Questi socialdemocratici sostengono invece che gli stati nazionali possano e debbano riproporre la loro sovranità ed esercitare un maggior controllo sull'economia a livello sia nazionale sia sopranazionale. Questa azione politica ristabilirebbe le funzioni democratiche dello stato che sono state erose, soprattutto in materia di rappresentanza e di politiche sociali. Questa prospettiva socialdemocratica è stata quella maggiormente compromessa e indebolita dagli eventi internazionali succedutisi dall' 11 settembre 2001 fino alla guerra in Iraq. Lo stato di guerra globale sembra aver definitivamente confermato l'irreversibilità della globalizzazione (soprattutto in tema di sicurezza e per quanto concerne il piano militare), mettendo allo scoperto l'inconsistenza di questo genere di prese di posizione. Nello stato di guerra globale, molti socialdemocratici si sono tendenzialmente schierati con uno dei due fronti proglobalizzazione che stiamo per citare. Mentre la scelta politica del cancelliere tedesco Schröder costituisce un buon esempio di come la difesa degli interessi nazionali abbia finito per stringersi sostanzialmente a un sistema cosmopolitico di alleanze multilaterali, la politica del primo ministro britannico Blair illustra invece in modo esemplare la linea di pensiero secondo la quale gli interessi nazionali vengono meglio tutelati se ci si schiera a sostegno degli Stati Uniti e della loro egemonia globale.

Pur mantenendo una posizione politica di sinistra, l'interpretazione liberal-cosmopolita si oppone alle critiche socialdemocratiche alla globalizzazione, ritenendo che quest'ultima alimenti la democrazia.² Con questo non vogliamo dire che gli autori che si riconoscono in questa linea non avanzino nessuna critica alle forme oggi assunte dalla globalizzazione: ne avanzano senz'altro, specialmente riguardo alle attività più incontrollate del capitale globale. Non si tratta, comunque, di una presa di posizione contro la globalizzazione capitalistica in quanto tale, bensì dell'auspicio di una migliore regolazione istituzionale e politica dell'economia. Generalmente, queste argomentazioni sottolineano

come la globalizzazione abbia effetti positivi sul piano economico e su quello politico, e come offra mezzi concreti per affrontare il problema dello stato di guerra globale. Oltre a un maggiore sviluppo economico, i liberal-cosmopoliti ritengono che la globalizzazione porti anche un grande potenziale democratico, vale a dire, uno spazio di libertà dal dominio degli stati nazionali (ed è su questo punto che divergono radicalmente dai socialdemocratici). Ciò è particolarmente vero, per esempio, per la questione dei diritti umani, la cui importanza è effettivamente cresciuta, in diversi modi, contro o nonostante il potere degli stati nazionali. Anche le nozioni di una nuova democrazia cosmopolita o di governabilità globale presuppongono, come loro condizione di possibilità, il declino relativo della sovranità degli stati nazionali. Lo stato di guerra globale ha dato al liberal-cosmopolitismo una posizione politica di primissimo piano, tanto che oggi sembra essere l'unica alternativa percorribile al controllo globale da parte degli Usa. Di fronte alle azioni unilaterali degli Stati Uniti, il multilateralismo rappresenta il metodo irrinunciabile della politica cosmopolita, e le Nazioni Unite il suo strumento principale. Ai limiti di questa categoria, ci sono coloro che ribadiscono che gli Stati Uniti «non possono fare da soli» e debbono condividere i poteri e le responsabilità del governo globale con le altre grandi potenze, formando così una sorta di dispositivo multilaterale capace di mantenere l'ordine globale.³ Le differenti posizioni di destra che valorizzano i benefici e la necessità dell'egemonia globale americana concordano con i liberal-cosmopoliti sul contributo della globalizzazione alla propagazione della democrazia, sebbene facciano ricorso a giustificazioni completamente diverse. Questi argomenti - che dominano incontrastati sui principali media - sostengono che la globalizzazione favorisce la democrazia in quanto l'egemonia americana e l'espansione del comando del capitale implicano già in se stessi, necessariamente, l'espansione della democrazia. Alcuni dicono che il comando del capitale sarebbe intrinsecamente democratico, pertanto, la globalizzazione del capitale e la globalizzazione della democrazia sono la stessa cosa; altri invece ritengono che il sistema politico statunitense e

l'«American way of life» sono sinonimi di democrazia, e dunque l'espansione dell'egemonia americana e l'espansione della democrazia sono la stessa cosa; il più delle volte questi due modi di vedere diventano perciò le due facce di una stessa medaglia.⁴ Lo stato di guerra globale ha regalato a queste posizioni una nuova ed esaltante piattaforma politica. La cosiddetta ideologia neoconservatrice, che rappresenta una base molto solida dell'amministrazione Bush, si batte affinché gli Stati Uniti ridisegnino la carta politica del mondo ed eliminino i regimi canaglia che rappresentano potenziali minacce, sostituendoli con dei buoni regimi democratici. Il governo americano ripete tutti i giorni che i suoi interventi non sono esclusivamente funzionali alla difesa degli interessi nazionali, ma sono portati avanti in nome del desiderio universale di libertà e di prosperità. È per il bene dell'umanità che gli Stati Uniti devono agire unilateralmente senza farsi legare le mani da accordi multilaterali o dal diritto internazionale.⁵ All'interno del fronte neoconservatore si è poi sviluppato un dibattito tra alcuni studiosi, generalmente di origine britannica, che vedono nell'attuale egemonia americana il legittimo erede del migliore colonialismo europeo, e altri studiosi - in prevalenza statunitensi - che vedono invece nel comando globale degli Stati Uniti un momento storico eccezionale, radicalmente nuovo. C'è, per esempio, un intellettuale statunitense che è convinto che l'eccezionalismo americano abbia prodotto benefici senza precedenti per l'umanità intera: «Malgrado il nostro disorientamento, possiamo essere certi che il ruolo svolto dagli Stati Uniti costituisce il più grande dono che il mondo abbia ricevuto da molti secoli e forse da che esiste la storia».⁶ Ci sono infine le ragioni dei conservatori tradizionalisti, che contestano la tesi dominante a destra secondo la quale il capitalismo, libero da qualsiasi regolazione e l'egemonia americana, implicherebbero necessariamente la democrazia. I tradizionalisti sono dunque grosso modo d'accordo con l'interpretazione dei socialdemocratici, secondo la quale la globalizzazione ostacolerebbe la democrazia, ma per ragioni completamente diverse - in primo luogo, perché la globalizzazione costituirebbe una minaccia per i valori tradizionali.

Questa posizione assume forme alquanto differenti a seconda che venga sostenuta all'interno o all'esterno degli Stati Uniti. Al di fuori degli Stati Uniti, gli intellettuali conservatori che vedono nella globalizzazione la forma più radicale di espansione dell'egemonia americana sostengono, con i socialdemocratici, che il mercato ha bisogno di una regolazione statale e che la stessa stabilità dei mercati è continuamente minacciata dall'anarchia delle forze economiche globali. Il punto focale di queste argomentazioni, comunque, non concerne le tematiche economiche, bensì quelle culturali. Al di fuori degli Stati Uniti, la critica conservatrice sostiene per esempio che la società americana è così corrotta - data la sua debole coesione sociale, il declino dell'istituzione familiare, gli altissimi livelli di criminalità e il numero estremamente elevato di detenuti, e così via - da non disporre della forza politica o dell'autorità morale necessarie per dominare altri paesi.⁷ All'interno degli Stati Uniti, i conservatori tradizionalisti valutano il crescente coinvolgimento degli Usa nella globalizzazione e il comando di un capitale sempre meno regolato come un danno inferto alla vita morale e ai valori tradizionali che hanno fatto grande l'America.⁸ In tutti questi casi, i valori e le istituzioni sociali tradizionali (che alcuni chiamano civiltà) devono essere protetti, insieme agli interessi nazionali, dalle minacce della globalizzazione. Lo stato di guerra globale - che ha costretto tutti ad accettare la globalizzazione come un dato di fatto - ha messo a tacere le espressioni di questa posizione, senza però eliminarla completamente. Il conservatorismo tradizionalista si è così trasformato in una sorta di scetticismo antiglobalizzazione, notevolmente pessimista per quanto riguarda i benefici che l'egemonia statunitense apporterebbe alle loro nazioni e al mondo intero.

Nessuna di queste posizioni sembra comunque adeguata per affrontare la questione del rapporto tra globalizzazione e democrazia. Quello che in ogni caso emerge - sia da sinistra sia da destra, dai sostenitori come dagli oppositori della globalizzazione - è che la globalizzazione e la guerra globale mettono in discussione la democrazia. La crisi della democrazia, si badi, è stata proclamata

svariate volte nel corso dei secoli, soprattutto dall'aristocrazia di orientamento liberale timorosa dell'anarchia del potere popolare o dai tecnocrati irritati dal disordine del sistema parlamentare. Oggi, però, il nostro problema con la democrazia è ben diverso. In primo luogo, oggi la democrazia deve fare i conti con un salto di scala - dallo stato nazionale alla dimensione globale - che viene a disancorarla dai significati e dalle pratiche della modernità. Come vedremo più avanti, in questo nuovo orizzonte e su questa nuova scala globale la democrazia deve essere intesa e praticata in maniera differente. Questa è la prima ragione dell'insufficienza delle quattro categorie di argomenti che abbiamo passato in rassegna: esse non affrontano adeguatamente, per l'appunto, la scala della crisi contemporanea della democrazia. Una seconda ragione più complessa e sostanziale -dell'inadeguatezza di questi argomenti è che, anche quando parlano di democrazia, di fatto le tolgono la terra sotto i piedi o la rinviano all'infinito. La posizione liberal-aristocratica afferma che prima viene la libertà e poi, forse più tardi, anche la democrazia.⁹ In termini più crudi, si potrebbe dire che il programma «libertà subito» e «democrazia più tardi» si traduce spesso nel comando incondizionato della proprietà privata, a discapito della volontà di tutti. Quello che i liberal-aristocratici non comprendono è che, nell'era della produzione biopolitica, il liberalismo, insieme alla libertà fondata sulla virtù di pochi, o anche di molti, stanno diventando impossibili. (Anche la coscienza logica della proprietà privata inizia a essere minacciata dalla natura sociale della produzione biopolitica.) La virtù di tutti sta oggi diventando la base comune tanto per la libertà quanto per la democrazia.

Le enormi proteste contro gli aspetti politici ed economici del sistema globale - compreso lo stato di guerra globale - che analizzeremo dettagliatamente in seguito, andrebbero viste come altrettanti sintomi appariscenti della crisi della democrazia. Queste manifestazioni di protesta hanno messo in chiaro che la democrazia non può essere imposta dall'alto. I contestatori rifiutano le accezioni della democrazia dall'alto che erano state sostenute da entrambi i fronti della guerra fredda: la democrazia

non è né la forma politica del capitalismo, né il comando delle élites burocratiche. La democrazia non può neppure essere imposta dagli interventi militari e con i cambi di regime o con le numerose varianti della cosiddetta «transizione democratica» che, facendo leva su una sorta di caudillismo latino-americano, si sono dimostrate più efficaci nel creare nuove oligarchie piuttosto che un qualche sistema democratico.¹⁰ A partire dal 1968, tutti i movimenti sociali radicali hanno combattuto contro queste corruzioni dell'idea democratica, trasformata in una forma di comando imposto e controllato dall'alto. La democrazia, invece, può venire solo dal basso. Forse la crisi attuale della democrazia, dovuta in gran parte alla sua nuova scala globale, ci permetterà di ritornare al suo significato originario, come il governo di tutti esercitato da tutti: una democrazia senza aggettivi, senza se e senza ma.

Il progetto incompiuto della democrazia moderna

L'odierna crisi della democrazia ci riporta alla prima modernità europea, e in particolare al XVIII secolo; anche in quell'epoca, infatti, l'idea e la pratica democratica furono messe in crisi da un salto di scala e dovettero essere reinventate. Alla fine della modernità riappaiono così gli stessi problemi irrisolti dei suoi inizi. All'alba dell'età moderna, in Europa e in America del Nord, i sostenitori della democrazia dovettero fare i conti con gli scettici, che ritenevano che la democrazia poteva andare bene entro i confini della polis ateniese, ma era inimmaginabile nei grandi territori dei moderni stati nazionali. Oggi, nell'età della globalizzazione, i sostenitori della democrazia devono ancora fare i conti con gli scettici, per i quali la democrazia potrebbe funzionare entro i confini dei territori nazionali, ma una sua applicazione su scala globale è inimmaginabile.

I rivoluzionari democratici del XVIII secolo non si limitarono certo a riproporre la democrazia degli antichi. Tenendo conto delle nuove dimensioni degli spazi politici, essi si proposero di reinventare l'idea di democrazia e di creare nuove forme e pratiche

istituzionali. La rappresentanza, come vedremo meglio in seguito, era il punto focale di questo tentativo di affrontare la crisi della democrazia. Il fatto che oggi si riproponga un vecchio problema non significa, ben inteso, che le soluzioni adottate nel passato siano ancora adeguate. In altri termini, non è detto che le forme moderne della rappresentanza siano in grado di ampliarsi fino al punto di poter rispondere con successo ai problemi posti dalle nuove dimensioni globali della democrazia. (Ci soffermeremo su questo tema nel secondo paragrafo di questo capitolo.) E tuttavia, proprio come i rivoluzionari della prima età moderna, anche noi dobbiamo reinventare il concetto di democrazia e creare forme e pratiche appropriate alla nostra era globale. Questo programma di reinvenzione concettuale e pratica costituisce l'obiettivo principale della parte finale di questo libro.

In un mondo globale, il problema della democrazia fa tutt'uno con quello della guerra, e cioè con un altro problema irrisolto della modernità. Come abbiamo visto nel primo capitolo, un aspetto della globalizzazione ci ha mostrato come la guerra costituisca tuttora un problema - o meglio, che la violenza illegittima e disorganizzata pone un grave problema per le attuali forme di sovranità. Siamo di fronte a uno stato di guerra globale, in cui la violenza può esplodere ovunque e sempre. E la cosa più importante, dal punto di vista della sovranità, è che oggi non ci sono più argomenti e mezzi sicuri per legittimare la violenza, e non c'è più modo di convogliarla stabilmente nei limiti

della contrapposizione tra amico e nemico. La teoria e la prassi della sovranità moderna sono nate confrontandosi con un identico problema, quello cioè della guerra civile - e qui ci ritroviamo catapultati nel XVII più che nel XVIII secolo. La riflessione hobbesiana sulle guerre civili in Inghilterra e le meditazioni cartesiane sulla Guerra dei trent'anni in Germania sono momenti fondativi della linea egemone del pensiero moderno europeo. La guerra civile è l'istanza negativa contro la quale è stato eretto il moderno concetto di ordine politico. La violenza dello stato di natura - la guerra di tutti contro tutti - è in realtà il distillato filosofico della guerra civile, proiettato nella preistoria o

nella natura stessa dell'uomo. Alla sovranità moderna venne assegnato il compito di porre fine alla guerra civile. 11

Dobbiamo comunque tener presente che la soluzione hobbesiana al problema della guerra civile è ambigua e incompleta. Da un lato, Hobbes sostiene che il compito fondamentale del Leviatano è quello di porre fine alle lunghe guerre civili in Inghilterra; con questo assunto, egli intendeva mettere in evidenza la funzione costituente del potere sovrano, che - in quanto ordinamento sociale pacifico - produce e riproduce il popolo e pone fine a quella guerra di tutti contro tutti che è sinonimo di caos politico e sociale. Dall'altro lato, la guerra - la violenza che caratterizza lo stato di natura, le potenze latenti della guerra civile e la minaccia delle guerre esterne - rimane per Hobbes un'eventualità ineliminabile, quanto meno perché le minacce della guerra e della morte costituiscono i deterrenti fondamentali per costringere la moltitudine a obbedire al potere del sovrano: protego ergo obliquo, la protezione è il fondamento dell'obbedienza dovuta al sovrano. La sovranità moderna non pone fine alla violenza e alla paura, si limita a porre fine alle guerre civili organizzando la violenza e la paura in un ordine politico stabile e coerente. Il sovrano sarà dunque il solo a poter legittimamente ricorrere all'uso della violenza sia contro i suoi sudditi, sia contro altri poteri sovrani. In questo modo, lo stato nazionale sovrano costituisce la risposta della modernità al problema della guerra civile.

Al giorno d'oggi, il problema della guerra civile si è riproposto su scala globale. Anche l'attuale stato di guerra, diventato un'ininterrotta azione di polizia che sostiene la fondazione regolativa dell'amministrazione e del controllo politico, pretende l'obbedienza dei sudditi afflitti dalla violenza e dalla paura. L'analogia del problema non giustifica tuttavia la riproposizione delle medesime soluzioni: nessun irrobustimento degli stati nazionali riuscirà a porre fine allo stato di guerra globale, occorrerà piuttosto una nuova forma di sovranità globale. Questo è per l'appunto il tema del paradigma, proposto da Huntington, dello scontro di civiltà che abbiamo precedentemente discusso. Dopo aver riconosciuto il successo conseguito dalla guerra fredda

nell'incanalare la violenza globale in due blocchi coerenti e contrapposti e in una configurazione stabile del potere, Huntington attribuisce alle civiltà la medesima funzione ordinativa: esse daranno coerenza al conflitto globale, dividendo gli stati nazionali in gruppi stabili e ben definiti di amici e di nemici. Anche la «guerra al terrorismo» è un tentativo - sia pur in un certo qual modo differente - di organizzare la violenza globale: la cosiddetta alleanza dei volonterosi e l'asse del male costituiscono strategie per riunire gli stati in blocchi contrapposti, e dunque per normalizzare la loro violenza. (Come abbiamo già visto nel primo capitolo, la definizione di terrorismo varia però continuamente a seconda della prospettiva di chi formula l'accusa.) Nessuna di queste soluzioni ci pare sufficientemente adeguata; esse, però, hanno il merito di affrontare il problema che lo stato di guerra globale pone al potere imperiale. Anche in questa prospettiva, porre fine alla guerra civile non equivale a porre fine alla violenza e alla paura, ma significa piuttosto incanalarle nei limiti di un ordine coerente e concentrarle nelle mani del sovrano.

La similitudine tra i problemi contemporanei della democrazia e della guerra e quelli della prima età moderna, lo ripetiamo ancora una volta, non fa certo sì che le soluzioni adottate in passato siano ancora efficaci. Quando pensiamo alle prime concezioni moderne della democrazia, dovremmo tenere conto della radicalità dei processi innovativi che furono capaci di portare a compimento, ma anche dell'incompiutezza dei progetti della democrazia moderna. I rivoluzionari europei e americani del XVIII secolo intendevano la democrazia in termini molto semplici: il governo di tutti esercitato da tutti. La prima grande innovazione introdotta dalla modernità rispetto al concetto di democrazia diffuso nell'antichità è il suo carattere universale, la sua estensione assoluta a tutti. Ricordiamoci, per esempio, del modo in cui Pericle definiva la democrazia nell'Atene del IV secolo, e cioè come il governo dei molti, contrapposto al governo dei pochi (nell'aristocrazia e nell'oligarchia) e al governo di uno solo (nella monarchia e nella tirannia).¹² Nell'Europa moderna e in Nord America, tra il XVII e il XVIII secolo, l'eredità di questa idea della democrazia come

governo dei molti fu trasformata nell'idea di democrazia come governo di tutti. Per gli antichi, la democrazia era cioè ancora qualcosa di limitato, proprio come la monarchia e l'aristocrazia: i molti che governano costituiscono ancora una porzione limitata dell'intero corpo sociale. La democrazia moderna, al contrario, non conosce limiti, ed è questo il motivo per il quale Spinoza la chiama «assoluta».13 Questo spostamento da molti a tutti è in sé un piccolo spostamento semantico, ma con quali conseguenze straordinariamente radicali! Assieme a questo universalismo vennero sviluppate concezioni altrettanto radicali della libertà e dell'uguaglianza: possiamo governare tutti insieme solo se possediamo tutti gli stessi poteri e se siamo liberi di agire e di scegliere.

Occorre tuttavia osservare, tra parentesi, che la «democrazia di tutti» non deve essere confusa con il concetto di oclocrazia e cioè con il potere di cui sarebbe titolare una sorta di intero, che è stato continuamente stigmatizzato nella storia del pensiero politico come una contraffazione del potere espresso da tutti. I critici del totalitarismo, negli anni Cinquanta del XX secolo, protestarono giustamente contro confusioni di tal genere.14 Costoro, anche quando denunciavano la tirannia (ispirando la loro analisi all'idea greca della corruzione delle forme di governo nella polis), non riuscirono però mai a spingersi fino al punto di poter sostenere la democrazia come paradigma di una buona forma di governo. La tradizione politica dominante nel pensiero moderno è certo sempre stata ostile alla tirannia, ma quasi sempre da un punto di vista aristocratico: si è poi opposta al totalitarismo, ma anche contro l'espressione «di tutti», ossia contro la democrazia delle singolarità e della moltitudine.

Le rivoluzioni moderne non misero immediatamente in pratica l'idea universale della democrazia neanche all'interno degli spazi nazionali. L'esclusione delle donne, dei nullatenenti, dei non bianchi e di altri soggetti contraddiceva la pretesa democrazia «di tutti». In verità, nonostante l'idea universale della democrazia non si sia ancora realizzata da nessuna parte, essa però ha rappresentato un fine al quale hanno teso le rivoluzioni e le lotte della modernità.

Si potrebbe infatti leggere la storia delle rivoluzioni moderne come una progressione irregolare - soggetta a continui arresti e tuttavia reale - in direzione della realizzazione dell'idea assoluta di democrazia che, come una stella polare, continua a guidare i nostri desideri e le nostre pratiche politiche.

La seconda grande innovazione immanente all'idea moderna di democrazia è costituita dalla nozione di rappresentanza. La rappresentanza era intesa come il meccanismo, specificatamente moderno, che avrebbe reso possibile l'estensione del governo repubblicano ai grandi territori degli stati nazionali.¹⁵ La rappresentanza ha due funzioni contraddittorie: essa collega la moltitudine al governo e, allo stesso tempo, li separa. La rappresentanza è una sintesi disgiuntiva, connette e taglia, congiunge e separa simultaneamente.¹⁶ Molti tra i pensatori rivoluzionari del XVIII secolo non solo nutrivano molte riserve nei confronti della democrazia, ma ne avevano persino paura, tanto che la osteggiarono esplicitamente. Si servirono della rappresentanza come di una specie di vaccino per proteggersi contro i pericoli della democrazia assoluta: da un lato, con la rappresentanza si concedeva al corpo sociale una piccola dose controllata di governo popolare e, dall'altro, ci si immunizzava nei confronti dei temibili eccessi della moltitudine. Spesso questi autori settecenteschi utilizzavano il termine repubblicanesimo per marcare la loro distanza dalla democrazia.

Jean-Jacques Rousseau nel suo Contratto sociale parla della democrazia e della rappresentanza in termini molto complessi e ambivalenti. Da un lato, il popolo di una repubblica, sottolinea Rousseau, dev'essere il sovrano assoluto: tutti devono partecipare attivamente e direttamente alla fondazione della società politica e all'opera della legislazione. Dall'altro, questa piena partecipazione politica è temperata dal fatto che solo in determinati e limitati casi la democrazia si dimostra la forma più appropriata di governo per rendere esecutiva la volontà del popolo sovrano. Le diverse forme di governo devono adeguarsi alle differenti nazioni e tuttavia, a suo avviso, il sistema dell'aristocrazia elettiva è l'ordine politico migliore e il più naturale.¹⁷ «Se ci fosse un popolo di dèi si

governerebbe democraticamente» scrive Rousseau. «Un governo tanto perfetto non conviene ad uomini».18 Così, almeno a un primo sguardo, se per Rousseau la rappresentanza non è ammissibile sul piano della sovranità, essa diventa però accettabile - o addirittura preferibile - sul piano dell'esecutivo.

Guardando le cose più attentamente possiamo però vedere che, malgrado l'insistenza di Rousseau nel negarlo, anche il suo concetto di sovranità è profondamente segnato dalla concezione della rappresentanza. Questo elemento si chiarisce nel momento in cui Rousseau spiega che il sovrano è esclusivamente «la volontà generale» del popolo e non la «volontà di tutti». La volontà di tutti è l'espressione plurale di tutta la popolazione, che Rousseau considera un'incoerente cacofonia, mentre la volontà generale sovrasta la società come un'istanza trascendente e unificata.19 Nel pensiero di Rousseau, la stessa volontà generale è una forma di rappresentanza, simultaneamente collegata e separata dalla volontà di tutti. Questa relazione complessa - che contempla l'unità, la trascendenza e la rappresentanza - è esemplificata dalla distinzione, concettualizzata da Rousseau, tra moltitudine e popolo. Il popolo è sovrano solo quando è raccolto in unità. Il popolo, aggiunge Rousseau, si costituisce attraverso il mantenimento o la creazione di un complesso di abitudini, forme di vita, costumi e rappresentazioni, che fanno sì che esso parli con una sola voce e agisca con una sola volontà. La differenza è il nemico del popolo. E, tuttavia, non c'è alcuna popolazione che possa realmente eliminare la differenza, o che possa parlare con una sola voce: l'unità del popolo può essere creata solo attraverso la rappresentanza, che la costituisce isolandola dalla moltitudine. Per quanto tutto il popolo sia presente in prima persona per esercitare la sovranità, la moltitudine non è tuttavia mai presente: il popolo si limita a rappresentarla. Il potere di tutti, per Rousseau, è paradossalmente e, nonostante tutto, necessariamente ridotto al potere dell'uno, proprio attraverso il meccanismo della rappresentanza.

Gli autori e i sostenitori della Costituzione americana erano molto più espliciti di Rousseau nell'esprimere la loro paura della democrazia e la necessità di introdurre quella separazione tra

popolo e moltitudine garantita dal meccanismo della rappresentanza. Per il coautore del Federalista, James Madison, per esempio, l'idea di democrazia è definita - come la sovranità del popolo per Rousseau - dal fatto che «i cittadini si adunano e si autogovernano direttamente», e cioè che il popolo governa direttamente, liberamente e in una condizione di uguaglianza.²⁰ Madison considera pericoloso questo tipo di democrazia perché, come Rousseau, teme le differenze immanenti al popolo - e non solo le differenze individuali, che possono essere gestite piuttosto facilmente, ma soprattutto quelle collettive, vale a dire le fazioni. Una fazione minoritaria, scrive Madison nel numero 10 del Federalista, può essere facilmente controllata dalla maggioranza e dunque non pone grossi problemi alla democrazia, la quale però si trova completamente disarmata di fronte a una fazione maggioritaria. La stessa moltitudine democratica, secondo Madison, non possiede alcun meccanismo frutto di intelligenza, prudenza o virtù - con cui organizzare le differenze: le differenze si esprimono immediatamente e inevitabilmente con il conflitto e l'oppressione. Madison sottolinea che, per una repubblica, lo schema rappresentativo della Costituzione americana è un'efficace garanzia contro l'oppressione della maggioranza.

È a questo punto che la questione delle dimensioni o della scala della democrazia diviene fondamentale. La democrazia poteva andare bene nei piccoli spazi politici delle antiche città stato - prosegue questo ragionamento - ma i problemi pratici posti dalle dimensioni degli stati nazionali della modernità esigono che la democrazia sia temperata dai meccanismi della rappresentanza: la democrazia va bene per popolazioni numericamente ridotte; la rappresentanza per vasti territori e grandi popolazioni.²¹ Molti tra gli oppositori dei federalisti hanno fatto ricorso a questa opposizione tra democrazia e rappresentanza per attaccare la Costituzione che era ancora in discussione, e soprattutto per opporsi alla proposta di un forte governo federale. Costoro preferivano piccoli stati sovrani, le cui ridotte dimensioni avrebbero offerto le migliori condizioni per l'introduzione della democrazia, o per lo meno, per una forma di rappresentanza piuttosto stretta, una

rappresentanza cioè in cui ciascun delegato rappresentasse una piccola parte del popolo.²² Anche i federalisti ritenevano che la rappresentanza ostacolasse la democrazia - e cioè il governo di tutti, universale, uguale e libero - ma proprio per questa ragione sostenevano la rappresentanza! Le enormi dimensioni dei moderni stati nazionali, e degli Stati Uniti in particolare, non sono un impedimento per il buon governo, anzi rappresentano un grande vantaggio! I rappresentanti che sono troppo vicini ai rappresentati non sono in grado di garantire un'adeguata protezione contro la democrazia: la rappresentanza deve trovarsi a una distanza adeguata per tenere alla larga i pericoli della democrazia, anche se non così distante da impedire che i rappresentanti abbiano un qualche contatto con i rappresentati. Non è necessario che i rappresentanti possiedano una conoscenza dettagliata della situazione locale dei rappresentati (cfr. Federalista, numero 56); la cosa più importante è invece: «assicurarsi come legislatori uomini tanto capaci, da saper discernere il bene comune della società, e tanto onesti, da perseguirlo».²³ Madison rimarca più volte che questo schema rappresentativo, il quale prevede che siano pochi a governare, non è né un'oligarchia (numero 57) né un'aristocrazia come la intendono gli inglesi (numero 63). La migliore caratterizzazione di questa forma di governo l'ha probabilmente data Rousseau quando parla di una aristocrazia elettiva che si distingue dall'aristocrazia di nascita o ereditaria. Madison era sicuramente d'accordo con la tesi di Rousseau per la quale «l'ordine migliore e il più naturale si ha quando i saggi governano la moltitudine».²⁴ In queste discussioni possiamo riconoscere ancora una volta l'essenza della rappresentanza: essa collega i cittadini al governo nel momento stesso in cui li separa da esso. La nuova scienza politica è fondata su questa sintesi disgiuntiva.

In questi dibattiti settecenteschi una cosa risulta chiara come il sole: i loro protagonisti riconoscono coerentemente che la democrazia e la rappresentanza sono agli antipodi. Quando il nostro potere viene trasferito a un gruppo di governanti, allora perdiamo la possibilità di governare, veniamo cioè separati dal potere e dal governo. Nonostante questa contraddizione,

comunque, già agli inizi del XIX secolo l'identificazione tra rappresentanza e democrazia moderna era diventata così ovvia che da allora divenne praticamente impossibile pensare alla democrazia senza pensare anche a una qualche forma di rappresentanza. Piuttosto che come una barriera contro la democrazia, il principio della rappresentanza veniva ormai visto come un suo imprescindibile complemento. Secondo questa concezione, la democrazia pura sarà anche bella in teoria, ma la pratica è ben altra cosa. È solo il legame con la rappresentanza che rende la democrazia sufficientemente forte e resistente, così come l'unione tra il ferro e il carbone produce la lega dell'acciaio. La «nuova scienza» in cui i federalisti vedevano il proprio contributo alla nascita della nuova nazione e della nuova era aveva qualcosa di simile a una teoria della metallurgia moderna. Intorno al 1830, Tocqueville poteva definire «la democrazia in America» il medesimo schema rappresentativo articolato cinquant'anni prima dai padri fondatori come bastione di difesa contro i pericoli della democrazia. Al giorno d'oggi, l'idea dominante della democrazia è ancora più lontana. Prendiamo, per esempio, la definizione di democrazia recentemente proposta da Joseph Nye, uno dei più influenti pensatori liberali contemporanei: «La democrazia presuppone il governo di funzionari che sono responsabili e rimovibili dalla maggioranza della popolazione in una data giurisdizione».25 Quanto ci siamo allontanati dalla concezione settecentesca!

Dato che il problema della rappresentanza ha completamente monopolizzato il pensiero politico, è a questo punto opportuno distinguere, anche sommariamente, diversi tipi di rappresentanza. Secondo Weber, sulla base del rispettivo grado di separazione tra i rappresentanti e i rappresentati, possiamo distinguere tre generi fondamentali di rappresentanza: la rappresentanza appropriata, la rappresentanza libera e la rappresentanza vincolata o mandato imperativo.26

La rappresentanza appropriata (*appropriierte Repräsentation*) è la forma che prevede il legame più debole e la più ampia separazione tra i rappresentanti e i rappresentati. In questo genere

di rappresentanza, i rappresentanti non sono selezionati, nominati o controllati direttamente dai rappresentati, ma si limitano a interpretarne gli interessi e la volontà. Weber la chiama rappresentanza appropriata perché i rappresentanti si appropriano di tutti gli strumenti decisionali. Occorre tuttavia mettere in chiaro che i rappresentanti non sono totalmente autonomi in quanto la rappresentanza, come tutte le relazioni di potere, possiede due lati, di modo che i rappresentati hanno sempre la possibilità di rifiutare o di modificare la relazione con i rappresentanti, anche se in questo caso i mezzi per influire sulla relazione sono i più lontani e indiretti. Possiamo anche chiamarla rappresentanza patriarcale, data la sua analogia con il modo in cui il signore feudale rappresentava i contadini appartenenti al feudo. Questo tipo di rappresentanza è del resto simile a quella che era prevista per gli schiavi, le donne e i bambini nella Costituzione americana.” In un diverso contesto, la rappresentanza patriarcale o appropriata definisce anche il modo in cui le organizzazioni sopranazionali come il Fmi e la Banca mondiale rappresentano gli interessi di certe nazioni come la Thailandia e l'Argentina, come vedremo meglio più avanti. In tutti questi casi, i rappresentanti sono nettamente separati dai rappresentati di cui interpretano gli interessi e la cui influenza sui primi è irrimediabilmente debole e indiretta.

La rappresentanza libera (*freie Repräsentation*) si colloca in una posizione intermedia, tipica dei regimi parlamentari, in cui il rappresentato mantiene un qualche rapporto diretto con i rappresentanti, per quanto esso possa tradursi solo in un controllo limitato e non privo di vincoli. Nella maggior parte dei sistemi elettorali, per esempio, la scelta o il controllo che il rappresentato esercita sul rappresentante è limitato in primo luogo sotto il profilo temporale, dato che il rappresentato entra in contatto con i rappresentanti soltanto ogni due, quattro o sei anni. Tra un'elezione e l'altra, i rappresentanti agiscono in modo relativamente indipendente, senza ricevere istruzioni dai rappresentati e senza consultarli. Weber chiama «libera» questa forma di rappresentanza per sottolineare la relativa autonomia dei rappresentanti, la libertà dei quali è inversamente proporzionale

alla libertà di scelta e al grado di controllo da parte dei rappresentati. Il potere di questi ultimi è limitato anche dal numero necessariamente ristretto dei rappresentanti tra i quali possono scegliere. Il potere dei rappresentati risulta ancora più ridotto o parziale - e i rappresentanti divengono proporzionalmente sempre più liberi ogni aumento del grado di separazione tra rappresentanti e rappresentati: in questo senso, per esempio, un funzionario politico che non sia stato eletto, bensì nominato da altri funzionari, rappresenterà soltanto indirettamente coloro che hanno eletto i funzionari che lo hanno nominato. Potremmo vedere un esempio di un duplice grado di separazione nella rappresentativa dei delegati dell'Assemblea Generale dell'ONU e le popolazioni dei loro rispettivi degli stati nazionali. Più la rappresentanza è limitata o parziale, e la separazione tra i rappresentanti e i rappresentati è maggiore, e più essa assomiglia alla rappresentanza appropriata o patriarcale.

Quando i rappresentati controllano costantemente i rappresentanti, il sistema viene definito da Weber rappresentanza vincolata (*gebundene Repräsentation*). I diversi meccanismi che creano un forte rapporto di dipendenza, e che dunque costringono i rappresentanti a obbedire costantemente alle istruzioni dei rappresentati, riducono drasticamente l'autonomia dei primi.²⁸ Le frequenti consultazioni elettorali, per esempio, o anche la costante possibilità di revocare i delegati, rinnovano i limiti temporali imposti al potere degli elettori implicati dalla periodicità delle elezioni. Anche la possibilità data a ogni membro della società di fungere da rappresentante riduce i limiti imposti al potere dei rappresentati. Infine, il fatto di aumentare le opportunità per tutti i cittadini di partecipare alle decisioni del governo riduce la separazione della rappresentanza. Le procedure partecipative per determinare gli stanziamenti dei bilanci degli enti locali in alcune città brasiliane, come Porto Alegre e Belem, è un esempio delle possibilità di ridurre la separazione della rappresentanza.²⁹ La tipologia weberiana della rappresentanza potrebbe suggerire immediatamente un obiettivo politico: occorre trasformare tutte le forme appropriate e patriarcali della rappresentanza nelle forme

limitate della rappresentanza liberale, e infine trasformare queste ultime nelle rappresentanze direttamente vincolate, rendendo così sempre più stretta e salda la connessione tra i rappresentati e i loro rappresentanti. Questi tentativi possono senza dubbio migliorare l'attuale situazione politica, ma non riusciranno mai a realizzare la promessa della democrazia moderna: il governo di tutti esercitato da tutti. Tutte le forme della rappresentanza - quella appropriata, quella libera e quella vincolata - riaffermano infatti la natura fondamentalmente duale della rappresentanza, e cioè la simultaneità della connessione e della separazione. Le tre formule indicano le differenti proporzioni che possono assumere le due funzioni basilari, ognuna delle quali è ugualmente necessaria per la sovranità. Le istituzioni della rappresentanza politica devono consentire ai cittadini (perlomeno ad alcuni di essi) di esprimere la pluralità dei loro desideri e dei loro bisogni, permettendo al contempo allo stato di sintetizzarli in una unità coerente. In tal senso, il rappresentante è da un lato al servizio del rappresentato, ma dall'altro è al servizio dell'unità e dell'efficacia della volontà sovrana. Come vedremo con più attenzione in seguito, secondo i dettati della sovranità, in ultima analisi, è soltanto uno a governare. La democrazia esige pertanto un'innovazione radicale e una scienza nuova.

La ribellione dei debitori

Abigail Adams, moglie di John Adams, era furibonda nei confronti di Thomas Jefferson. Era molto facile per quest'ultimo scrivere cose così carine mentre si trovava in Francia. In Massachusetts, però, era tutto sottosopra.

Gli Stati Uniti stavano affrontando la prova della loro prima grande ribellione interna. Nell'estate del 1786, la Corte Suprema dello stato del Massachusetts avviò l'espropriazione delle proprietà degli agricoltori indebitati della Contea di Hampshire, impossessandosi del loro bestiame e della loro terra. Gli agricoltori presentarono una petizione allo stato del Massachusetts con la

quale chiedevano di stampare una maggiore quantità di carta moneta, come era stato fatto in Rhode Island, per sanare i loro debiti, ma l'assemblea legislativa dello stato fu completamente sorda di fronte alle loro richieste. Una milizia di mille e cinquecento agricoltori armati - molti dei quali veterani della guerra rivoluzionaria - occuparono le aule dei tribunali e ne interruppero le sessioni che avrebbero dovuto deliberare sulle espropriazioni delle loro terre; nella città di Great Barrington, poi, attaccarono le prigioni della contea e liberarono tutti i debitori. Le cronache raccontano che Daniel Shays, che era sta capitano dell'Esercito Continentale, divenne il leader di quel movimento.

Abigail Adams scrisse da Londra al suo amico Thomas Jefferson - che era allora ambasciatore in Francia - descrivendogli con toni drammatici i tumulti provocati nel loro stato dai debitori: «Degli ignoranti, degli agitatori e dei desperados, senza alcuna coscienza o principio, con il pretesto di rivendicazioni che non hanno alcun fondamento eccetto che nella loro immaginazione, hanno spinto una moltitudine di illusi a seguirli». Jefferson, per nulla turbato dagli eventi, rispose alla grande costernazione di Abigail Adams con queste nobili parole: «La resistenza al governo in certe circostanze è talmente preziosa che vorrei esserne testimone [...] Mi piacciono le piccole ribellioni di tanto in tanto».30 Dopo questa lettera, Abigail Adams interruppe la sua regolare corrispondenza con Jefferson per diversi mesi. Nel frattempo, in Massachusetts, la ribellione era finita male per tutti coloro che ne erano stati coinvolti. L'assemblea legislativa dello stato sospese l'habeas corpus e, per facilitare la soppressione della rivolta, permise di ricorrere all'incarcerazione a tempo indefinito e senza processo. Nel corso dell'anno successivo, le forze dell'ordine diedero la caccia agli agricoltori ribelli: molti di loro vennero arrestati e una dozzina furono infine giustiziati. Il giudizio positivo di Thomas Jefferson sulla ribellione non fu per nulla turbato dalle notizie delle violenze. Così scriveva Jefferson al Colonnello Smith, genero degli Adams: «L'albero della libertà deve essere regolarmente innaffiato con il sangue dei patrioti e dei tiranni. È un fertilizzante naturale».31

Noi non abbiamo la stessa concezione ottimistica dello spargimento di sangue e delle rivolte - sotto qualunque circostanza - che Jefferson sembra nutrire in queste lettere. Non è di fatto alcuna ragione di celebrare le milizie degli agricoltori armati guidati da Shays come una forza della democrazia nella giovane repubblica. L'aspetto più rilevante della faccenda è riconoscere questa ribellione come un sintomo di una contraddizione economica immanente alla storia degli Stati Uniti sin dalla loro fondazione. La ribellione, dopotutto, riguardava alcuni debiti - debiti che gli agricoltori non avrebbero potuto ripagare in nessun modo. Gli Stati Uniti, malgrado la retorica sull'uguaglianza, erano una società fondata sulla divisione di classe, e per molti aspetti, alla Costituzione era effettivamente assegnato il compito di proteggere la ricchezza dei ricchi.

La ribellione degli agricoltori indebitati era un sintomo allarmante di questa contraddizione.

Questo è un esempio che dimostra in che misura la formazione del sistema globale ripropone oggi alcuni elementi della storia della formazione degli Stati Uniti. Una delle principali contraddizioni dell'odierno sistema globale consiste nella totale impossibilità da parte dei paesi più poveri, soprattutto dell'area dell'Africa subsahariana, di ripagare gli enormi debiti contratti. I debiti sono tra le principali ragioni dell'impoverimento dei poveri e dell'arricchimento dei ricchi. Un giorno non molto lontano questa contraddizione potrebbe accendere una ribellione su scala globale simile a quella della sollevazione dei debitori di Shay, la quale però potrebbe provocare distruzioni molto più orribili ed enormi rispetto a quelle che cagionarono lo sdegno di Abigail Adams. L'indebitamento infinito, funzionale alla perpetuazione della disuguaglianza della ricchezza, è una ricetta infallibile per l'esplosione di atti di disperata violenza. Di fronte a una possibilità di questo genere, sarebbe ben difficile mantenere l'ottimismo di Thomas Jefferson. Lo spargimento di sangue procurato da una conflagrazione di questa portata non potrebbe nutrire l'albero della libertà. Sarebbe di gran lunga più opportuno mettersi a cercare altri mezzi per affrontare le sistematiche disuguaglianze e le

contraddizioni del sistema globale, prima che accadano eventi di tale violenza.

La democrazia non realizzata del socialismo

Nella storia della modernità, la rappresentanza politica socialista si è sviluppata parallelamente alla rappresentanza del costituzionalismo liberale e ha infine fallito in modo analogo. Malgrado molti sforzi, il socialismo non è mai riuscito a costruire idee e pratiche originali e indipendenti della rappresentanza politica con cui evitare le malsane mistificazioni che hanno afflitto le istituzioni rappresentative nel corso della modernità. All'inizio della storia del socialismo, le premesse erano però piuttosto promettenti. In primo luogo, i movimenti socialisti criticavano la nozione di «autonomia del politico», organica alla concezione borghese dello stato. La democrazia avrebbe dovuto essere costruita dal basso, in modo da neutralizzare il monopolio del potere da parte dello stato. In secondo luogo, i movimenti socialisti asserivano che la separazione tra la rappresentanza politica e la gestione dell'economia era una chiave delle strutture dell'oppressione. In tal senso, si ripromettevano di trovare il modo per far coincidere democraticamente gli strumenti del potere politico con la gestione economica della società. Ma, malgrado gli inizi promettenti, la storia della politica socialista ha preso spesso strade diverse e assai meno propizie.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, socialisti e comunisti, socialdemocratici e bolscevichi proposero - in modi sia pur diversi, ma non opposti - l'idea del partito come un'alternativa alle forme tradizionali della rappresentanza politica. Essi vedevano lo stato moderno, anche nella sua forma rappresentativa, come una dittatura della classe dominante, un apparato politico progettato per dominare le classi lavoratrici. Il partito doveva agire come un'avanguardia, un'organizzazione capace di tenere uniti la classe operaia, gli intellettuali e i militanti esterni alla classe operaia, così da formare un potere politico che

compensasse la mancanza di una rappresentanza delle classi lavoratrici e affrontasse le loro condizioni miserabili. Il partito aveva il compito di rappresentare coloro che non avevano alcuna rappresentanza; esso veniva così concepito come un'entità separata dalla classe operaia ed estranea sia alla logica dell'economia capitalistica, sia a quella dell'ordine sociale borghese. Questa concezione del partito-avanguardia collegava chiaramente l'ideologia socialista e comunista alla tradizione giacobina, nella misura in cui socialismo e comunismo avevano riattualizzato il ruolo guida di una élite politica che la parte più radicale e progressista della borghesia aveva espresso nel giacobinismo. Da questo punto di vista, il partito della classe operaia si assunse il compito di raccogliere la bandiera del giacobinismo dopo averla strappata agli interessi di classe della borghesia, per renderla funzionale ai nuovi interessi del proletariato: il potere al proletariato, lo stato ai comunisti.

Tra la fine del XIX e l'inizio del XX secolo, i segmenti più radicali della tradizione socialista, di quella comunista e di quella anarchica erano uniti dalla critica della rappresentanza parlamentare e dalla parola d'ordine dell'abolizione dello stato. Al posto della rappresentanza parlamentare essi proposero alcune forme di rappresentanza molto più vincolate e perfino forme di democrazia diretta. Per Marx, Lenin e molti altri, la Comune di Parigi del 1871 era il primo esempio di un nuovo esperimento di governo democratico. Anche se la Comune era ancora un governo rappresentativo, quello che colpì così intensamente Marx erano le soluzioni ideate dai comunardi per ridurre la separazione tra rappresentanti e rappresentati: l'introduzione del suffragio universale, la costante revocabilità dei rappresentanti alla Comune da parte degli elettori, l'equiparazione tra lo stipendio degli eletti e i salari dei lavoratori, il progetto di un sistema educativo libero e universale.³³ Ogni passo che riduceva la separazione tra i rappresentanti e i rappresentati era inteso come un passo verso l'abolizione dello stato, e cioè verso la distruzione della separazione tra società e potere sovrano. Le concezioni della rappresentanza e della democrazia ispirate dalla Comune non erano

fondamentalmente diverse rispetto a quelle dei rivoluzionari settecenteschi. Giudicato retrospettivamente, uno degli elementi che più colpiscono negli scritti di Marx e di Lenin sulla Comune di Parigi è l'analogia tra la loro retorica della democrazia e quella portata avanti nel secolo precedente. Della Comune di Parigi Marx elogiava il governo «del popolo attraverso il popolo» e Lenin vedeva nella Comune un passo determinante verso una «democrazia più completa», nella quale i rappresentanti «devono rispondere essi stessi direttamente davanti ai loro elettori».34 Un'altra strada per trovare nuove forme della rappresentanza politica era quella che prevedeva la creazione di meccanismi in grado di assegnare al proletariato un ruolo diretto nella gestione dell'economia e nell'amministrazione della società. Gli esperimenti più importanti di questo genere di rappresentanza democratica, nella tradizione socialista e comunista, furono quelli delle forme di governo e di amministrazione «consiliare», come i soviet e i cosiddetti Rat.35 I consigli e i soviet erano concepiti come dispositivi politici per incrementare radicalmente i collegamenti interni alla moltitudine e la sua partecipazione al governo. Gli operai di fabbrica, i soldati e i contadini sarebbero stati tutti rappresentati dai loro soviet. Tuttavia, sia nell'esperienza socialdemocratica, in cui furono logorati da organizzazioni sindacali corporative e dalle illusioni dell'autogoverno, sia nella storia del Bolscevismo, in cui furono costretti a lottare strenuamente per la sopravvivenza economica e politica, i consigli non riuscirono mai a costruire dei modelli veramente alternativi di rappresentanza. Nei consigli e nei soviet la base sociale era chiamata a sopportare enormi sacrifici in nome della fabbrica, della società e dello stato in cambio della promessa di una maggiore partecipazione alla loro gestione; e tuttavia questa partecipazione fu sempre tenuta a grande distanza dall'autorità sovrana, e col tempo la stessa partecipazione e la rappresentanza divennero via via più effimere. Le iniziative antiautoritarie e le richieste di democrazia diretta da parte dei movimenti socialisti e comunisti finirono così per arenarsi completamente.

Le rivendicazioni della democrazia diretta e dell'autogoverno nei movimenti socialisti e comunisti furono più intense durante la

fase dello sviluppo industriale, quando l'operaio specializzato occupava una posizione egemonica nel quadro dell'organizzazione della produzione capitalistica (e cioè, grosso modo, dalla fine del XIX agli inizi del XX secolo). Gli operai di fabbrica conoscevano ogni singolo aspetto del processo produttivo e ne padroneggiavano l'intero ciclo, poiché costituivano il suo perno centrale. Nel XX secolo, con la nuova rivoluzione industriale e, in particolare, con l'introduzione della catena di montaggio e la progressiva dequalificazione degli operai, la rivendicazione dell'autogoverno operaio svanì quasi naturalmente. Al progetto dell'autogoverno seguì la nozione di pianificazione, e cioè un sistema per correggere (ma non per abolire) l'organizzazione capitalistica del lavoro e del mercato.

Nel corso del XX secolo, sia in Europa sia altrove, i partiti socialdemocratici si integrarono totalmente nel sistema capitalistico, abbandonando così anche soltanto la pretesa di rappresentare o di difendere la classe operaia. La maggioranza dei comunisti, da parte loro, fu risucchiata nell'orbita dei nuovi stati proletari: a guidare la marcia era naturalmente l'Unione Sovietica, che, per garantire la sua legittimità, pretendeva di rappresentare tutti i popoli e il futuro dell'intera umanità. Ascoltiamo, per esempio, le speranze utopistiche in un futuro comunista che l'Unione Sovietica ispirava al poeta francese Louis Aragon. Passeggiando per le vie di Mosca, Aragon scrive: «Qui ho talmente sognato di camminare nel futuro che spesso mi è sembrato di ricordarmelo».36 In Unione Sovietica e negli altri stati socialisti, però, la rappresentanza non era neppur rimasta al livello della tradizione borghese, ma con l'andar del tempo si era degradata e ridotta a una mera finzione di controllo demagogico e di consenso populista, perdendo infine qualsiasi contatto con la moltitudine. Questo degrado della rappresentanza fu uno dei fattori determinanti che contribuirono all'implosione burocratica dei regimi socialisti dell'Est europeo alla fine degli anni Ottanta. Il fallimento non fu dovuto soltanto a una serie di circostanze storiche, ma a una grave insufficienza che pesava già a livello teorico. Anche nelle loro espressioni più radicali, il socialismo e il

comunismo non furono in grado di elaborare concezioni veramente alternative della democrazia e della rappresentanza; e, di conseguenza, non fecero che ripetere il nucleo fondante della concezione borghese della sovranità, intrappolata paradossalmente nella necessità di salvaguardare l'unità dello stato.³⁷ Con questo non vogliamo affermare che il comunismo e il socialismo non abbiano espresso delle tensioni profondamente democratiche, o che queste tensioni non si siano spesso manifestate con vigore e con esiti a volte tragici. Nei primi anni di vita dell'Unione Sovietica, per esempio, si verificarono numerosi esperimenti sociali, politici e culturali, con cui si intendeva dare vita a una nuova società più democratica, in particolare per quanto riguarda la liberazione delle donne, la trasformazione del mondo contadino e le sperimentazioni artistiche.³⁸ I primi teorici sovietici del diritto, come Eugeny Pashukanis, studiarono la possibilità di superare il diritto privato e di trasformare il diritto pubblico in un sistema istituzionale fondato sul comune.³⁹ In Cina e a Cuba troviamo molti altri esempi simili. In periodi differenti, ciascuno di questi paesi fu teatro di nuove sperimentazioni nell'amministrazione democratica della produzione e della società che rifiutavano il modello burocratico dello stalinismo. Essi si impegnarono contestualmente nel sostegno tecnico ed economico alle lotte anticoloniali e ant imperialiste nel Terzo Mondo. Molto prima dell'impegno umanitario delle Ong contemporanee, i dottori cubani curavano le malattie tropicali in tutta l'America Latina e in Africa. I desideri utopici dei comunisti e dei socialisti guidarono a volte l'istituzione dei regimi socialisti, e li costrinsero a fare della giustizia sociale il criterio guida del governo. In termini più generali, i movimenti e i partiti comunisti e socialisti difesero la democrazia - in Europa e in America come in Asia e in Africa, e su entrambe i fronti della cortina di ferro - dagli attacchi fascisti e reazionari, dallo stalinismo e dal maccartismo. Alla fine, però, i sogni di una rappresentanza socialista e comunista si rivelarono solo illusioni.

Ascoltiamo ancora Aragon: «Sorrideranno di noi per aver amato la fiamma / al punto da diventarne l'alimento».⁴⁰ Max

Weber comprese perfettamente che l'organizzazione socialista del lavoro avrebbe finito per assumere le medesime leggi di quella capitalistica, e che entrambe avrebbero condiviso analoghi concetti di rappresentanza.⁴¹ Questa analogia non si basava semplicemente sul suo studio dei modelli convergenti nell'organizzazione dei partiti e nelle loro strutture burocratiche (un'analisi che era già stata articolata da Robert Michels, e che Weber certamente condivideva). L'intuizione di Weber, che scendeva molto più nel profondo del problema, derivava dal fatto che non si può parlare di politica (né di rappresentanza democratica) senza parlare di politica sociale; in tal senso, per qualsiasi sistema complesso di gestione della società - che sia socialista oppure borghese - la rappresentanza costituisce un organo essenziale della mediazione e dell'espressione degli interessi sociali. In altre parole, qualsiasi forma di socialismo implica necessariamente la gestione del capitale - in forme certamente meno privatistiche o individualistiche, ma sempre all'interno della medesima implacabile dinamica della razionalizzazione strumentale della vita. Nella misura in cui il moderno concetto di rappresentanza corrisponde necessariamente alla dinamica della razionalizzazione, il socialismo non ne può fare a meno, né è possibile sostituirlo con una forma di rappresentanza del lavoro fondata sulle organizzazioni sindacali o sui consigli. Weber conclude che, dal punto di vista della gestione del capitale, la contraddizione tra la democrazia operaia e la democrazia rappresentativa non può che risolversi a favore della seconda. Detto questo, malgrado il riconoscimento di questa impossibilità, Weber tradisce una sorta di nostalgia per quel fantastico potere di trasformazione sociale espresso dalla rivoluzione russa e dall'intera tradizione socialista.

La critica di Weber al socialismo e ai suoi meccanismi rappresentativi ci aiuta a vedere come le diverse forme di populismo di destra siano perversamente sorte dalla tradizione socialista. Una corrente della tradizione moderna della rappresentanza democratica si interrompe e finisce in una palude. Diversi elementi dell'autoritarismo di destra - dal nazionalsocialismo al peronismo sino al Fronte Nazionale in

Francia e al Partito della Libertà di Haider in Austria - hanno cercato di risolvere, attraverso il populismo, le contraddizioni della concezione socialista della rappresentanza, sovradeterminandola con le teorie della sovranità più tradizionaliste. Qui, sul fronte della destra, la costruzione della rappresentanza come funzione esterna, come delega totale dei propri diritti, raggiunge il limite estremo. La coscienza politica viene radicata e alimentata unicamente dalla tradizione, mentre la partecipazione di massa viene continuamente sollecitata sulla base di un'identificazione difensiva e messianica. Questi programmi di destra -indipendentemente dalla loro coloritura aristocratica, clericale o settaria - immaginano un'identificazione simbolica delle menti e degli spiriti per legittimare le loro forme di rappresentanza sulla base della tradizione. Carl Schmitt ha dimostrato che l'idea reazionaria di rappresentanza, da Donoso Cortes a Sorel, è costruita sulla concezione identitaria e tradizionalista della legittimità della sovranità. Questo è il brodo di coltura di tutti i fondamentalismi. In tal senso, i fascismi e i populismi contemporanei sono tutti figli deformi del socialismo. Questi derivati populistici del socialismo confermano l'importanza che oggi assume la ricerca di un'alternativa politica postsocialista, capace cioè di rompere definitivamente con la logora tradizione del socialismo.

È singolare dover rievocare questo mix di perversioni generate dal concetto socialista della rappresentanza; oggi possiamo però finalmente assistere al suo funerale. Le speranze democratiche legate alla rappresentanza socialista sono finite. E mentre diamo loro l'ultimo addio, non possiamo fare a meno di ricordare quanti sottoprodotti ideologici, più o meno fascisti, le grandi esperienze storiche del socialismo furono costrette a trascinarsi dietro sino dalla loro nascita, alcuni come semplici fuochi fatui, altri come inferni devastanti. Non ha più alcun senso rivolgersi ai modelli della rappresentanza moderna per creare un nuovo ordine democratico. Occorre inventare altre forme di rappresentanza, o forse, altre forme di democrazia che superino il concetto stesso di rappresentanza.

Rivolta: Berlino 1953

Se viviamo in un regime socialista - questo era il succo del ragionamento degli operai berlinesi - allora non dobbiamo più sopportare il peso delle quote di produzione. Raccontando gli eventi della rivolta degli operai edili lungo la Stalinallee e in tutta Berlino -rivolta che il 16 e 17 giugno 1953 si propagò alle grandi fabbriche e ai quartieri operai, sino ai sobborghi della città e infine alle campagne della Germania dell'Est - Benno Sarel ricorda che la principale rivendicazione degli operai di fabbrica era l'abolizione delle quote di produzione e la distruzione dell'ordine del comando sul lavoro nelle fabbriche. Il socialismo, in fin dei conti, non è mica il capitalismo!⁴²

Nella primavera del 1953, nella neonata Repubblica Democratica Tedesca, il regime socialista impostò un piano di sviluppo a lungo termine che prevedeva l'intensificazione del lavoro nelle fabbriche e, più in generale, in tutti i settori produttivi. Si trattava di ricostruire Berlino e di fondare uno stato socialista. In un tratto di quattro chilometri della grande Stalinallee, la vecchia Frankfurterallee, c'era un'enorme concentrazione di cantieri edili, dove lavoravano un gran numero di operai. Avevano appena finito di rimuovere le macerie della guerra, lavorando giorno e notte alla luce delle fotoelettriche per ricostruire le loro città. Dopo l'approvazione del piano, annunciata nella primavera del 1953, le quote di produzione vennero elevate. Nel primo trimestre dell'anno, le industrie edili avevano prodotto soltanto il 77 per cento di quanto previsto dal piano. Gli addetti alla verifica delle ore di lavoro iniziarono a sorvegliare strettamente i lavoratori, mentre i militanti del partito e i capisquadra verificavano alacremente che fosse rispettato l'aumento delle quote di produzione - spesso a costo di trattenere gli operai in cantiere per più tempo del dovuto, spacciandolo come lavoro volontario.

La resistenza iniziò nei cantieri. L'aumento delle quote di produzione fu accompagnato dal taglio dei salari. Il venerdì era giorno di paga e il primo venerdì di giugno si verificarono controversie, proteste e numerosi atti di resistenza seguiti da

incidenti. Di fronte al crescere delle agitazioni, l'unica risposta dei burocrati del partito e dell'amministrazione - ruoli che all'interno delle officine erano spesso ricoperti dalle stesse persone fu quella di rafforzare la disciplina: tutti quelli che disobbedivano, sarebbero incorsi in punizioni individuali e sanzioni collettive. I lavoratori risposero minacciando di scendere in sciopero. I ranghi e i militanti del partito, che avevano il polso dello stato d'animo degli operai, cercarono rapidamente un compromesso, e molti di loro passarono dalla parte dei lavoratori. Il 12 giugno, il secondo giorno di paga del mese dopo l'aumento delle quote di produzione, i salari vennero ulteriormente decurtati. I lavoratori convocarono immediatamente alcune assemblee, dove espressero tutta la loro indignazione.

Lunedì 15 giugno, i principali leader del sindacato di partito si recarono nei cantieri per discutere con gli operai, i quali, però, organizzarono una delegazione per protestare direttamente di fronte alla sede del Consiglio dei Ministri. Una piccola manifestazione, composta da circa trecento persone, si mosse dietro uno striscione che chiedeva l'abolizione delle quote di produzione. I dimostranti passarono davanti ad altri cantieri, incoraggiando i lavoratori a unirsi al corteo: in breve tempo, i primi trecento manifestanti si trasformarono in una fiumana di migliaia di persone. Il giorno seguente, fino a notte fonda, i comitati dei lavoratori bloccarono la produzione nelle officine e andarono a spiegare agli abitanti delle aree limitrofe le loro rivendicazioni. Le fabbriche metallurgiche e chimiche si unirono rapidamente alle lotte. Le notizie della rivolta di Berlino si propagarono alle altre città industriali della Germania orientale, dove furono subito proclamati altri scioperi - a Brandeburgo, Halle, Bitterfeld, Merseburg, nei grandi centri industriali della Sassonia e, infine, a Lipsia e a Dresda.

Come mai i leader sindacali e di partito - molti dei quali avevano partecipato all'eroica resistenza contro i nazisti e ora affermavano di essere i rappresentanti di una repubblica socialista dei lavoratori- erano incapaci di convincere o perlomeno di discutere con quei lavoratori con cui avevano condiviso una storia comune e uno stesso progetto di emancipazione? Quando, di fronte

alla sede del Consiglio dei Ministri,

il ministro dell'industria Selbmann - un ex operaio che aveva ancora i calli sulle mani - si rivolse agli scioperanti chiamandoli «compagni», essi risposero: «Non siamo tuoi compagni!». Perché questa mancanza di solidarietà? Conosciamo bene la storia di come il sistema politico della Germania dell'Est sarebbe poi degenerato in uno stato di polizia, ma in quel momento, nel 1953, questa trasformazione era ancora di là da venire. Si trattava di un'istanza della lotta di classe emersa durante la costruzione di uno «stato operaio», in cui la rappresentanza avrebbe dovuto assomigliare a una forma di democrazia diretta. Come mai, invece, i rappresentanti non rappresentavano altro che l'autorità e le quote di produzione? Quando il presidente Grotewohl dichiarò, durante gli scioperi, che «noi siamo carne della carne dei lavoratori», nessuno ebbe nulla da obiettare. Come mai, allora, la fiducia nella rappresentanza svanì in un modo così rapido?

La mattina del 17 giugno, i manifestanti si diressero verso la sede del Consiglio dei Ministri. La gente comune si era unita agli operai e la rivolta si era trasformata in una vera e propria insurrezione, che aveva coinvolto molte città del paese. A Berlino, la polizia bloccò i manifestanti davanti alla sede del Consiglio dei Ministri, così la moltitudine individuò subito un altro luogo di grande rilievo simbolico ove convergere: la MarxEngels Platz. All'una del pomeriggio, i dirigenti sovietici a Mosca dichiararono lo stato d'assedio. Fino a tarda sera i rivoltosi si batterono disperatamente, a mani nude, contro i blindati. Alcune delegazioni di operai furono inviate nella parte occidentale della città, a bussare alle porte dell'amministrazione di Berlino Ovest per ottenere assistenza e armi, e per chiedere ai lavoratori dell'Ovest di scioperare in segno di solidarietà con la loro causa; ma non servì a nulla. La rivolta operaia di Berlino, la prima delle tante silenziose rivolte operaie contro i regimi socialisti, si concluse.

Non sappiamo che cosa abbia fatto sì che la rappresentanza nella Repubblica Democratica si riducesse a una parodia del sogno comunista di una rappresentanza democratica, che cosa abbia corrotto quei rappresentanti al punto da trasformarli in semplici

emissari del potere disciplinare, non troppo diversi dagli agenti della sovranità borghese, come avrebbero detto i vecchi militanti comunisti. (Quelli che non si facevano alcuna illusione sul fatto che nell'armadio del «socialismo reale» ci fosse lo scheletro del capitalismo vedevano in questo episodio un esempio di come il socialismo fosse in realtà una forma di capitalismo di stato.) E tuttavia, di fronte al declino dell'utopia rivoluzionaria e del suo potere costituente, era scoppiata una rivolta che guardava al futuro. Gli operai cantavano le strofe di un vecchio inno: «Fratelli, in marcia verso la luce! Verso la libertà». Questo inno faceva parte delle pratiche di resistenza, insieme agli scioperi e alle barricate erette contro i regimi burocratici in nome di una democrazia a venire. Nel 1953, a Berlino, la nuova forma di organizzazione era costituita dai collettivi operai che gestivano gli scioperi, e che univano in sé le funzioni direttive e gestionali proprie del sindacato (prendendo immediatamente il controllo delle fabbriche) con la direzione politica dell'organizzazione della rivolta. Nella misura in cui l'egemonia della classe operaia si affermava nel tessuto della società, i lavoratori sollecitavano gli altri gruppi sociali a unirsi alla lotta. Tutti rivendicavano ovunque una democrazia dei lavoratori gestita dai lavoratori. I membri dei comitati provenivano dai più diversi settori sociali: c'erano i lavoratori dei cantieri, che erano stati i primi a esprimere l'indignazione operaia e a organizzare la resistenza; c'erano quei comunisti che sin dall'inizio erano stati a fianco della massa dei lavoratori; e c'erano anche gli intellettuali, gli studenti, i pastori protestanti e i veterani antifascisti, che si erano destati al grido del bisogno di giustizia. I criteri che guidarono la scelta dei membri dei comitati non ci sembrano tuttavia la cosa più importante. La cosa più determinante è stata piuttosto la loro insistente richiesta di libertà e di democrazia. Non vogliamo più quote di produzione! Se il lavoro non è libero, allora non c'è alcun comunismo! Questa è il senso della rivolta di Berlino del 1953: i rivoltosi compresero che la rappresentanza era una funzione capitalistica di comando sulla classe operaia, e dissero di no. Nella loro risposta, essi affermarono l'espressione comunista del desiderio che attraversa la moltitudine.

Dalla rappresentanza democratica all'opinione pubblica globale

Per molti aspetti, nelle società contemporanee l'opinione pubblica è diventata la forma predominante della rappresentanza. Il lunedì successivo alle massicce mobilitazioni del 15 febbraio del 2003 contro la guerra in Iraq, che avevano visto milioni di persone sfilare nelle strade delle più grandi città del mondo, il New York Times proclamava in un articolo di prima pagina che al mondo vi erano ora due superpotenze: gli Stati Uniti e l'opinione pubblica globale.⁴³ Sembra che l'opinione pubblica sia infine giunta ai massimi livelli della scena politica. Ma se deve essere valutata come una superpotenza, l'opinione pubblica deve presentarsi come un soggetto politico di natura completamente diversa rispetto agli stati nazionali come gli Stati Uniti. Non è peraltro affatto chiaro chi rappresenti l'opinione pubblica e come la rappresenti. Per rispondere a queste domande è opportuno fare un passo indietro, per ripercorrere rapidamente la storia dell'opinione pubblica e delle teorie che hanno cercato di enuclearne le forme di rappresentanza. Alla fine scopriremo che l'opinione pubblica non è né rappresentativa, né tanto meno democratica.

Benché l'origine dei termini «pubblico» e «opinione» risalga all'antichità, l'espressione «opinione pubblica» è un'invenzione del XVIII secolo, apparsa non casualmente nello stesso periodo della nuova scienza politica della rappresentanza democratica. L'opinione pubblica veniva intesa come la voce del popolo, si riteneva cioè che essa dovesse svolgere nell'ambito della democrazia moderna la stessa funzione assolta dalle assemblee popolari ai tempi della democrazia antica, il luogo in cui il popolo si esprime in merito alle questioni pubbliche. Si riteneva inoltre che l'opinione pubblica, pur esprimendosi formalmente attraverso istituzioni rappresentative come i sistemi elettorali, fosse qualcosa di ben più ampio di un fenomeno elettorale: nell'opinione pubblica, la volontà popolare era onnipresente e sempre in atto. Sin dall'inizio, l'opinione pubblica venne strettamente collegata all'idea

di rappresentanza democratica, sia come un veicolo che ne perfeziona le funzioni, sia come un supplemento che ne compensa i limiti.

L'idea di opinione pubblica divide immediatamente il pensiero politico in due concezioni divergenti: una visione utopistica della perfetta rappresentanza della volontà popolare nel governo, e una visione apocalittica del governo di una plebe soggetta alle manipolazioni. Prendiamo, per esempio, due testi pubblicati entrambi nel 1895: *The American Commonwealth* di James Bryce e *La psicologia delle folle* di Gustave Le Bon. Bryce, studioso e uomo politico scozzese, esaltava - come aveva fatto Tocqueville prima di lui - la democrazia americana, in cui l'opinione pubblica costituiva un elemento essenziale della rappresentanza democratica. Il potere dell'opinione pubblica potrebbe realizzarsi pienamente, scrive Bryce, «se la volontà della maggioranza dei cittadini potesse essere verificata in qualsiasi momento senza che debba passare attraverso un corpo rappresentativo con tutti i suoi farraginosi meccanismi elettorali [...] questo controllo informale e tuttavia diretto della moltitudine potrebbe limitare o persino sostituire le importanti e tuttavia sporadiche manifestazioni della volontà politica che si verificano durante le elezioni dei rappresentanti».⁴⁴ Bryce immaginava un sistema politico in cui la volontà di tutti gli individui fosse immediatamente e integralmente rappresentata nel governo, un sistema che egli riteneva possibile nel quadro del sistema politico americano della fine del XIX secolo. Le Bon, al contrario, vede nell'espressione delle masse non l'insieme di molte volontà individuali razionali, bensì un'unica voce indifferente e irrazionale. Nella folla, secondo Le Bon, «l'eterogeneo si dissolve nell'omogeneo e i caratteri inconsci predominano».⁴⁵ Le folle sono fondamentalmente irrazionali e ipersensibili nei confronti delle influenze esterne; esse seguono naturalmente e necessariamente un capo, il cui controllo le mantiene compatte con il contagio e la ripetizione. In effetti, il panico è l'emozione primaria delle folle. Il dio greco Pan, dal cui nome deriva l'etimo di «panico», guida le masse e le conduce alla follia: gente innocente viene linciata dalla plebaglia, crollano i mercati, le divise monetarie perdono ogni

valore, scoppiano le guerre.⁴⁶ Secondo questa visione apocalittica l'opinione pubblica è assolutamente pericolosa, dato che per sua natura tende a essere unificata ed è suscettibile di manipolazione.

Tra questi due estremi, nella storia della filosofia politica moderna l'opinione pubblica ha poi anche assunto lo statuto di una forma di mediazione con cui negoziare tra un complesso articolato di interessi individuali o di gruppo e l'unità della società. La nozione hegeliana della società civile è la concettualizzazione più importante di questa accezione della società civile come mediazione.⁴⁷ La società civile è l'ambito di tutte le organizzazioni e istituzioni sociali, economiche e politiche che non fanno parte dello stato. La società civile comprende dunque non solo gli individui, ma soprattutto le famiglie, i gruppi sociali, i sindacati, i partiti, i gruppi di persone accomunate da un qualche interesse e tutte le differenti forme di associazionismo sociale. La chiave per comprendere l'accezione hegeliana di società civile è data dal modo in cui essa si coniuga perfettamente con l'ideologia capitalistica della società fondata sui rapporti di scambio. Con la sua alchimia politica, la società civile trasforma la molteplicità degli scambi della società capitalistica nell'autorità sovrana dello stato: si tratta, allo stesso tempo, dell'espressione plurale delle volontà di tutti e della loro illuminata sintesi in una volontà generale unificata. Per Hegel, la società civile ha la stessa funzione che ha la rappresentanza per il pensiero politico moderno: per suo tramite, tutti i membri della società sono in relazione alla - e, al contempo, separati dalla - sfera politica della sovranità e dello stato. Il concetto hegeliano di società civile rappresenta un modello per condurre la pluralità delle espressioni individuali che si manifestano nell'ambito dell'opinione pubblica sino a una unificazione razionale che sia compatibile con la sovranità dello stato.

A partire dalla metà del XX secolo, però, l'opinione pubblica è stata completamente trasformata dall'enorme espansione dei media - giornali, radio, televisione, Internet ecc. La velocità dell'informazione, l'exasperata sovrapposizione dei simboli, l'ininterrotta circolazione delle immagini e l'evanescenza di tutti i significati sembrano aver messo alle corde la nozione di opinione

pubblica, sia come espressione di una molteplicità di individui, sia come voce unificata della ragione. Tra i principali teorici contemporanei dell'opinione pubblica, Habermas si è impegnato a rinnovare il concetto hegeliano di mediazione (attingendo soprattutto dalla concezione dell'interrelazione formulata dal giovane Hegel, più che dal concetto successivo di società civile) per collegarla a una concezione utopistica dell'espressione della razionalità individuale.⁴⁸ Dal punto di vista di Habermas, l'opinione pubblica è una forma dell'agire comunicativo mirata al raggiungimento dell'intesa tra gli interlocutori e alla formazione di un sistema di valori. Questa sfera pubblica è democratica nella misura in cui permette la libera espressione e una molteplicità di scambi comunicativi. Per Habermas, il mondo vitale dell'agire comunicativo costituisce un'alternativa esterna al sistema della ragione strumentale e al controllo capitalistico della comunicazione. In questo sforzo per separare il mondo della comunicazione, libero e moralmente connotato, dal sistema della ratio strumentale e del dominio risuona certo un'eco moralistica e razionalistica, un senso acuto di indignazione contro la colonizzazione capitalistica del mondo della vita. Questo è il punto in cui la concezione habermasiana di una comunicazione eticamente connotata, che avrebbe luogo in una sfera pubblica democratica, si rivela completamente utopistica e irrealizzabile, dato che è impossibile isolare noi stessi, le nostre relazioni e le nostre comunicazioni dal dominio strumentale del capitale e dei mass media. Siamo già tutti dentro, contaminati. Se si realizzerà una qualche forma di redenzione etica, questa non potrà che avvenire all'interno del sistema.

A differenza di Habermas, Luhmann rigetta completamente questo moralismo trascendentale o utopistico, e concepisce invece la sfera pubblica avvalendosi di un metodo funzionalistico che fa della rete delle interazioni sociali il motore dell'equilibrio sistemico.⁴⁹ Con questo impianto teorico, Luhmann rinnova il funzionalismo della tradizione sociologica americana abbinandolo a una serie di approcci metodologici innovativi. Luhmann considera la sfera pubblica come un sistema autoconsistente

straordinariamente complesso, in cui la molteplicità degli attori sociali - indipendentemente dalle loro differenze di opinioni e di credenze, e anzi persino attraverso la stessa espressione di queste differenze - finiscono per contribuire all'equilibrio dell'intero sistema. Nella misura in cui questa concezione dell'opinione pubblica implica la rappresentanza democratica, questa rappresentanza si basa sul presupposto della libera interazione di una vasta molteplicità di differenze sociali interne al sistema; la stessa complessità del sistema è considerata un segno della sua natura rappresentativa. Ma si tratta di una concezione molto debole di rappresentanza. Le prospettive funzionaliste, come quella articolata da Luhmann, propongono un modello di mediazione tra la pluralità delle voci sociali e la sintesi della totalità sociale, ma l'accento resta fermamente sulla solidità e sulla stabilità dell'unità e dell'equilibrio del sistema.

Nessuna di queste teorie della mediazione, in ogni caso, coglie il nuovo ruolo dei media e dei sondaggi, e cioè dei fattori più essenziali nella costruzione e nell'espressione dell'opinione pubblica contemporanea. Nel settore dell'analisi dei media che non può fare a meno di affrontare questi fattori - ritroviamo ancora la vecchia biforcazione tra una considerazione dell'opinione pubblica come espressione della razionalità individuale e una critica della manipolazione sociale di massa. La prospettiva utopistica è alimentata, principalmente, dagli stessi grandi sistemi mediatici: i media offrono ai cittadini un'informazione obiettiva che permette loro di formarsi un'opinione autonoma, che successivamente viene restituita fedelmente agli stessi cittadini dai sondaggi di opinione gestiti dai media. George Gallup, il fondatore del modello statunitense dei sondaggi di opinione (che, tra l'altro, fu profondamente influenzato dall'opera di James Bryce), sosteneva che i sondaggi servono a rendere il governo più responsabile di fronte alla volontà del popolo.⁵⁰ Gli studi accademici sui media propendono invece per la linea apocalittica. Malgrado nella nostra società le immagini e le informazioni siano sovrabbondanti e onnipresenti, sotto certi aspetti le fonti di informazione si sono drammaticamente ridotte. I giornali e i media alternativi, che nel

XIX e nel XX secolo furono in grado di esprimere i punti di vista di vari gruppi politicamente subordinati, sono pressoché scomparsi.⁵¹ Nella misura in cui le grandi corporation dei media si organizzano in enormi conglomerati, le informazioni da loro distribuite divengono sempre più omogenee. Gli studiosi dei media si lamentano, per esempio, del fatto che durante la guerra del 2003 contro l'Iraq i maggiori quotidiani e canali televisivi americani abbiano uniformemente riportato (praticamente senza significanti eccezioni) soltanto la versione governativa degli eventi.⁵² In alcuni casi, le corporation mediatiche hanno la stessa affidabilità dei portavoce delle posizioni del governo, al pari di un qualunque sistema mediatico gestito direttamente dallo stato. Gli studiosi mettono anche in evidenza l'effetto manipolativo dei sondaggi di opinione. C'è, ovviamente, qualcosa di stranamente circolare nella tesi in base alla quale i sondaggi di opinione ci comunicherebbero quello che pensiamo. In fin dei conti, i sondaggi di opinione producono un effetto psicologico centripeto, per il quale ognuno viene incoraggiato a conformarsi all'opinione della maggioranza.⁵³ Sia da sinistra sia da destra, i media e i loro sondaggi vengono spesso accusati di essere parziali, di manipolare e persino di fabbricare l'opinione pubblica.⁵⁴ Ancora una volta, l'opinione pubblica sembra intrappolata tra l'ingenuo utopismo dell'informazione obiettiva e della razionalità individuale e il cinismo apocalittico del controllo sociale di massa.

Nel contesto di questa alternativa estrema (e in ultima analisi insostenibile), il settore dei cultural studies - soprattutto la corrente che fa capo all'opera di Stuart Hall e alla scuola di Birmingham - ci offre una prospettiva importante.⁵⁵ Una delle fondamentali acquisizioni dei cultural studies è che la comunicazione (e dunque anche l'opinione pubblica) possiede due lati. Benché continuamente bombardati da messaggi e significati culturali veicolati dai media, noi non siamo mai soltanto spettatori e consumatori passivi, ma, a partire dal nostro mondo culturale, creiamo sempre nuovi significati: siamo cioè capaci di resistere ai messaggi dominanti e di scoprire nuovi modi di espressione sociale. Non siamo isolati dal mondo sociale su cui esercita il suo potere la

cultura dominante, ma non siamo neppure completamente acquiescenti verso il potere. Dal di dentro della cultura dominante non siamo solo in grado di creare delle subculture alternative ma, soprattutto, siamo capaci di costruire nuove reti espressive di natura collettiva. La comunicazione è produttiva non solo di valore economico, ma anche di soggettività, ed è per questo che la comunicazione è cruciale nella produzione biopolitica. Quello di opinione pubblica non è il termine più adeguato per descrivere queste reti alternative nate nella resistenza dato che, come abbiamo visto, nelle concezioni tradizionali l'opinione pubblica tende a presentarsi o come spazio neutro per la libera espressione dell'individuo, o come una totalità chiusa - oppure come una combinazione tra questi due poli. L'unico modo per comprendere queste reti espressive è quello di vederle come le reti della moltitudine, che resistono al potere dominante e lavorano al suo interno per produrre altre realtà espressive.

In conclusione, l'opinione pubblica non è né una voce unificata, né il punto medio dell'equilibrio sociale. Quando i sondaggi di opinione e i servizi giornalistici ci portano a credere che il pubblico è un soggetto astratto - il pubblico crede o vuole xoy è evidente che si tratta di una mistificazione pura e semplice. L'opinione pubblica non è una forma della rappresentanza oppure una sua forma sostitutiva di natura tecnico-statistica. Più che un soggetto democratico, l'opinione pubblica è un terreno di scontro caratterizzato da relazioni di potere sulle quali si può e si deve intervenire politicamente con la comunicazione, la produzione culturale e tutte le altre forme di produzione biopolitica. Il terreno della pubblica opinione non è certo un campo neutro, ma è invece un ambito radicalmente asimmetrico, dato che i media sono massicciamente controllati da grandi corporation. In questo campo non c'è alcuna garanzia costituzionale, non c'è alcun sistema di pesi e contrappesi politici o istituzionali con cui si possa regolarne l'accesso. Ci sono stati molti tentativi, soprattutto in Europa, di esercitare un controllo pubblico sui meccanismi dell'opinione pubblica, tentativi che però non sono mai riusciti a toccare il nucleo centrale delle grandi imprese che operano nel campo dei

media. Il riconoscimento che l'opinione pubblica non è in nessun modo uno spazio di rappresentanza democratica, quanto piuttosto un campo di battaglia, non ci dà però ancora nessuna risposta concreta su come risolvere il problema, ma si limita a chiarirne i termini. Il conflitto sul terreno dell'opinione pubblica è una soglia attraverso cui la moltitudine deve passare nel processo della sua formazione.

Possiamo ora tornare al nostro punto di partenza, e cioè alla seconda superpotenza identificata dal New York Times nelle manifestazioni contro la guerra, coordinate su scala globale, del 15 febbraio del 2003. Denominare questa superpotenza opinione pubblica globale significa riconoscere che essa si estende ben al di là delle istituzioni politiche della rappresentanza e che il suo emergere è un chiaro sintomo della crisi generale della rappresentanza democratica nella società globale: la moltitudine cerca di esprimere ciò che i suoi rappresentanti non possono esprimere. Opinione pubblica globale resta tuttavia una definizione totalmente inadeguata per comprendere la natura e il potere delle nuove reti espressive della moltitudine, e connotarle come una superpotenza non è soltanto prematuro, ma è anche fuorviante, dal momento che il loro potere è ancora tragicamente asimmetrico rispetto a quello che domina attualmente l'ordine globale. Per comprendere meglio il potere della moltitudine, dovremo sondare in primo luogo (nella prossima sezione) alcune delle sue espressioni attuali — le sue rivendicazioni contro il sistema globale e le sue proposte di riforma - per poi esplorare (nell'ultima sezione del libro) in che modo le reti della moltitudine possano dar vita a un vero e proprio contropotere e rendere possibile una società globale effettivamente democratica.

Tute bianche

In Europa, i movimenti democratici più radicali hanno trovato la loro icona più vigorosa, alla fine degli anni Novanta, in un gruppo di attivisti italiani noti con il nome di «Tute bianche». Le

Tute bianche sono nate nei centri sociali, dove, alla metà degli anni Novanta, i militanti hanno iniziato a riflettere sulle profonde trasformazioni della nostra società. I «centri sociali» sono nati in Italia negli anni Settanta come spazi sociali alternativi.⁵⁶ Gruppi di giovani occupavano interi stabili dismessi o abbandonati, trasformandoli in spazi di autonomia (centri sociali, appunto) corredati collettivamente con librerie, bar, stazioni radio, spazi per conferenze e concerti - insomma, con tutto ciò di cui aveva bisogno un centro sociale. Negli anni Ottanta, i giovani che si ritrovavano nei centri sociali avevano sofferto il lutto per la morte della vecchia classe operaia e per la fine della fabbrica fordista in cui avevano lavorato per una vita intera i loro genitori, mescolando alla tragedia una serie di ferite autoinflitte, tra cui l'eroina, l'isolamento e la disperazione. Tutti i paesi industrializzati stavano vivendo la medesima esperienza, ma dato che negli anni Settanta in Italia la lotta di classe era stata eccezionalmente intensa, negli anni Ottanta molti giovani italiani ne furono colpiti più di altri. Nel decennio successivo, comunque, il lutto si era consumato e i giovani dei centri sociali iniziarono a rendersi conto del nuovo paradigma del lavoro che caratterizzava la loro esperienza: il lavoro mobile, flessibile e preCarlo, tipico del postfordismo, che abbiamo analizzato nel secondo capitolo del libro. Più che le Tute blu della vecchia fabbrica fordista, erano le Tute bianche a rappresentare questo nuovo proletariato.

Il movimento delle Tute bianche apparve per la prima volta a Roma alla metà degli anni Novanta, nel momento in cui i partiti e le organizzazioni tradizionali della sinistra italiana stavano diventando sempre più marginali. Sin dall'inizio, le Tute bianche rifiutarono qualsiasi affiliazione politica con qualsivoglia formazione, gruppo o partito politico; sostenevano di essere i lavoratori «invisibili», dato che lavoravano senza contratti stabili, senza assicurazioni e senza alcuna base materiale di identificazione. Il bianco delle loro tute intendeva rappresentare questa invisibilità. Ma questa stessa invisibilità che caratterizzava il loro lavoro divenne anche la ragione della forza del loro movimento.

Presto le Tute bianche divennero i maestri di cerimonia

nell'organizzazione dei raves nelle grandi città. In una notte qualsiasi potevano convogliare in qualunque parte della città montagne di strumenti e attrezzature musicali e carovane di camion per enormi raves carnevaleschi. Migliaia di giovani, venuti apparentemente dal nulla, si incontravano per ballare tutta la notte. Le Tute bianche furono poi in grado di coniugare questa vocazione festiva con il loro attivismo politico: denunciavano nelle strade la condizione miserabile dei nuovi lavoratori preCarl, si ribellavano alla loro povertà e rivendicavano un «salario garantito» per tutti. Le loro manifestazioni sembravano esplodere emergendo dal nulla, come le fulminee apparizioni di Ariel ne *La Tempesta*. Le Tute bianche erano trasparenti, invisibili. A un certo momento, le loro manifestazioni si propagarono rapidamente in varie città, ed essi iniziarono a organizzare manifestazioni e iniziative politiche con gli immigrati clandestini (anche loro componenti invisibili della società), i rifugiati politici provenienti dal Medio Oriente, e con altri movimenti di liberazione.

Ma fu in occasione di alcuni scontri particolarmente aspri con la polizia che le Tute bianche ebbero un altro colpo di genio simbolico. Iniziarono a mimare, con gli spettacoli, i riti repressivi della polizia: quando i poliziotti indossavano l'equipaggiamento antisommossa da Robocop, marciando dietro gli scudi di plexiglas e i blindati, anche le Tute bianche si abbigliavano con i paraginocchi e i caschi da football, camuffando da mostruosi veicoli da battaglia i camion utilizzati per trasportare le attrezzature musicali. Era in scena uno spettacolo di ironia postmoderna allestito da militanti politici.

Il momento di sviluppo più determinante per l'organizzazione delle Tute bianche venne però quando iniziarono a guardare al di fuori dell'Europa, in particolare al Messico. A loro giudizio, il Subcomandante Marcos e il movimento zapatista avevano colto perfettamente la novità del nuovo contesto globale. Come dicevano gli zapatisti, si doveva sempre procedere domandando, «caminar preguntando», in cerca di nuove strategie politiche per il movimento. Le Tute bianche si unirono ai gruppi di sostegno della rivolta zapatista, e il cavallo bianco di Zapata divenne anche il loro

simbolo. Gli zapatisti erano già famosi per la loro abilità di comunicare in rete a livello globale, ma anche le Tute bianche avevano un'ottima dimestichezza con la rete. Esse, inoltre, volevano agire fisicamente sul terreno globale con alcune operazioni che, in seguito, avrebbero poi definito come «diplomazia dal basso». Fecero quindi alcuni viaggi in Chiapas, contribuendo al servizio d'ordine gestito dagli europei a protezione della storica marcia zapatista dalla selva Lacandona sino a Città del Messico. Si ritrovarono così a lottare a fianco delle popolazioni indigene del Messico, con cui condividevano lo sfruttamento nella nuova e violenta realtà creata dal capitale globale. Nella globalizzazione neoliberista, la mobilità spaziale e la flessibilità temporale sono fattori essenziali sia per i lavoratori metropolitani, sia per le popolazioni indigene delle campagne, e cioè per tutti coloro che soffrono a causa delle nuove leggi della divisione del lavoro e del potere nel nuovo mercato globale. Il risveglio del proletariato metropolitano europeo aveva bisogno di una nuova politica che andasse oltre il livello meramente simbolico, e le Tute bianche riuscirono a trovarla nelle giungle del Chiapas.

Le Tute bianche tornarono in Europa da Città del Messico con un programma coerente, con cui intendevano orientare le loro lotte direttamente contro la globalizzazione neoliberista. Questo accadde a partire dall'esplosione delle manifestazioni di Seattle contro il Wto nel 1999: andarono così a Seattle, e dai militanti americani impararono alcune tecniche della disobbedienza civile e della protesta non violenta che raramente erano state utilizzate in Europa. Queste tattiche offensive e difensive apprese a Seattle si aggiunsero alle innovazioni ironiche e simboliche del movimento. Le Tute bianche continuarono poi i loro viaggi, dal Chiapas su fino al Quebec, e si unirono alle manifestazioni di protesta in occasione di ogni summit internazionale organizzato in Europa - da Nizza a Praga sino a Göteborg.

Il punto di arresto delle Tute bianche ha coinciso con le manifestazioni contro il G8 a Genova, nell'estate del 2001. Erano uno dei gruppi di punta dell'organizzazione delle proteste, che riuscirono a portare a Genova oltre trecentomila persone. Le Tute

bianche, quando fu permesso loro di manifestare, marciarono cercando di raggiungere pacificamente i luoghi del summit, e resistettero come meglio poterono quando furono attaccati dalla polizia con i lacrimogeni, i manganelli e persino le pallottole. Questa volta, la loro ironica imitazione fu contrastata dalla polizia con un'inaudita violenza, tale da rassomigliare più a una guerra di bassa intensità che a un'azione di polizia. Uno dei dimostranti, Carlo Giuliani, fu ucciso dalla polizia. L'indignazione per la violenza delle forze dell'ordine fu enorme in Italia e in Europa, e i procedimenti giudiziari per accertarne e punirne le brutalità sono ancora in corso.

Dopo Genova, le Tute bianche hanno deciso di scomparire. Hanno cioè deciso che il tempo in cui un gruppo come il loro poteva agire come leader nei movimenti della moltitudine era ormai passato. Avevano svolto un ruolo importante nell'organizzazione delle grandi manifestazioni di protesta in occasione dei summit internazionali e globali; avevano lavorato per ampliare il raggio dei movimenti di protesta e per dare coerenza alle loro azioni politiche; avevano cercato di proteggere i manifestanti e di evitare che la loro aggressività si intrappolasse in una violenza improduttiva, dirigendola verso forme di espressione più creative e spesso molto ironiche. L'aspetto più notevole nell'esperienza delle Tute bianche è che sono riuscite a creare nuove forme espressive per le nuove forme del lavoro - l'organizzazione in rete, la mobilità spaziale, la flessibilità temporale-e a organizzarle in una forza politica coerente contro il nuovo sistema globale del potere. Senza tutto questo, oggi non ci sarebbe alcuna organizzazione politica del proletariato.

RICHIESTE GLOBALI DI DEMOCRAZIA

Sono consapevole che, nella distribuzione della proprietà, l'uguaglianza è di fatto impraticabile; tuttavia, le conseguenze di questa enorme disuguaglianza provocano così tanta miseria alla maggior parte dell'umanità, che i legislatori non possono far altro che inventare il maggior numero possibile di strumenti per suddividere più equamente la proprietà.

Thomas Jefferson

Compagni, parliamo un po' dei rapporti di proprietà!

Bertolt Brecht

Cahiers de doléance

A questo punto dobbiamo lasciare da parte le analisi teoriche per dedicarci a una breve digressione praticoempirica. Oggi nel mondo si manifestano innumerevoli proteste contro le disuguaglianze, le ingiustizie e le deviazioni antidemocratiche del sistema globale, proteste che tendono a organizzarsi in vasti e potenti movimenti. Le manifestazioni in occasione del summit del Wto a Seattle nel 1999 potranno anche aver attratto per la prima volta l'attenzione dei media internazionali, ma le rivendicazioni contro il sistema globale su temi economici, politici e giuridici c'erano già da decenni, portate avanti da diversi gruppi in tutte le parti del mondo, quelle ricche come quelle povere. Ognuna di queste esperienze manda un proprio messaggio specifico (che spesso, almeno immediatamente, non viene nemmeno ascoltato, e

sembra perdersi come un messaggio in una bottiglia abbandonata nell'oceano, o come un seme che sotto la neve attende la primavera), ma non è immediatamente chiaro quale sia il significato di queste diverse proteste considerate nella loro totalità. In effetti, se le prendiamo tutte insieme, esse sembrano - almeno a un primo sguardo - una collezione piuttosto incoerente di rimostranze sui più svariati argomenti.

Proviamo a considerare le proteste e le rimostranze come una versione aggiornata dei cahiers de doléance redatti in Francia alla vigilia della Rivoluzione francese. Nel 1788, di fronte a una crescente crisi finanziaria, Luigi XIV convocò per l'anno seguente l'assemblea degli Stati Generali, la cui ultima riunione risaliva al 1614. La tradizione prevedeva che, in occasione dell'assemblea degli Stati Generali, il sovrano potesse imporre nuove tasse per reperire fondi in cambio dell'ascolto delle rivendicazioni e delle rimostranze avanzate dai partecipanti. In occasione della riunione degli Stati Generali a Versailles nel maggio del 1789, erano stati compilati più di 40.000 cahiers de doléance provenienti da tutto il paese. La lista comprendeva denunce e rivendicazioni che andavano dalle questioni più strettamente locali alle problematiche riguardanti i vertici del potere. Le forze rivoluzionarie che stavano crescendo in Francia fecero proprie queste richieste come altrettanti fondamenti della loro azione politica e considerarono queste rivendicazioni come gli embrioni di un potere sociale di tipo nuovo. In altre parole, l'abate Sièyes e i suoi compagni costruirono sulla base dei cahiers la figura del Terzo Stato come soggetto politico capace di abbattere l'Ancien Regime e di portare la borghesia al potere. Forse potremmo guardare le proteste contro la forma attuale della globalizzazione sotto la stessa luce, e intravedervi la figura potenziale di un nuovo ordine globale.

Dobbiamo tuttavia notare che l'incoerenza delle richieste e delle rivendicazioni contemporanee è ben diversa da come si configurava nella Francia del XVIII secolo. Benché le migliaia di cahiers de doléance fossero estremamente diversificati, alle loro spalle c'era tuttavia un registro di tematiche molto coerente, elaborato da Diderot e da d'Alembert nell'Enciclopedia, che

sembrava conferire ai cahiers una struttura logica profonda e razionale. Dietro l'antagonismo contemporaneo, invece, non c'è nessuna razionalità enciclopedica. La lista delle rivendicazioni contemporanee assomiglia piuttosto alla Biblioteca di Babele di Borges, e cioè a una caotica, bizzarra e interminabile collezione di volumi su qualsiasi argomento possibile. La sola coerenza riscontrabile, al giorno d'oggi, è a posteriori, a partire cioè dal punto di vista degli stessi soggetti antagonisti. Alla fine, forse, le vibrazioni sismiche di ogni singola protesta risuoneranno assieme a tutte le altre, e la loro amplificazione coordinata provocherà il terremoto della moltitudine.

Malgrado la diversità delle rivendicazioni, è comunque possibile riconoscere tre punti comuni che ritornano continuamente come condizioni di possibilità di qualsiasi progetto di un nuovo mondo democratico: la critica delle attuali forme della rappresentanza, la protesta contro la povertà e l'opposizione alla guerra. Per ora dovreste però pazientare. Mettetevi comodi e ascoltate alcune tra le rivendicazioni più rilevanti contro l'odierno sistema globale. La nostra lista non pretende assolutamente di essere esaustiva: ma se la parzialità degli argomenti selezionati è indubbiamente rivelativa della parzialità del nostro punto di osservazione, essa potrà comunque offrire una prima idea della vastità e della profondità delle rivendicazioni contemporanee. 57

Le rivendicazioni della rappresentanza

Molte tra le lotte e le proteste attuali riguardano, almeno in parte, la mancanza di rappresentanza. Benché il nostro interesse sia rivolto soprattutto al sistema globale, occorrerà dapprima rivolgersi brevemente alle istituzioni locali e nazionali della rappresentanza, dato che il livello globale si appoggia direttamente su esse. In tal senso, si possono ascoltare pressoché ovunque, in ogni paese del mondo, continue rimostranze nei confronti dei singoli sistemi della rappresentanza. Le distorsioni della rappresentanza provocate dai sistemi elettorali sia a livello locale sia a livello nazionale vengono

denunciate da molto tempo. Le votazioni sembrano ridursi spesso alla scelta obbligata di un candidato che nessuno ha veramente voluto, che costituisce il minore dei mali e che ci rappresenterà per due, quattro o forse anche sei anni. I livelli sempre più alti di astensionismo riducono drasticamente il valore rappresentativo delle elezioni: quelli che non votano esprimono una silenziosa protesta contro il sistema. Le elezioni presidenziali del 2000 negli Stati Uniti - il cui risultato fu deciso dalla controversa verifica dei voti e dall'intervento risolutivo della Corte Suprema - costituiscono soltanto l'esempio più vistoso di una crisi della rappresentanza che attraversa tutti i sistemi elettorali.⁵⁸ Persino gli Stati Uniti, la nazione che pretende di essere il garante della democrazia in tutto il mondo, hanno trasformato la rappresentanza in una gigantesca farsa. E se guardiamo le altre nazioni, poi, vedremo che non ce n'è nessuna i cui sistemi elettorali siano di fatto molto più rappresentativi di questi; anzi, nella maggior parte dei paesi, lo sono molto meno.

Molte tra le forme non elettorali della rappresentanza, a livello sia locale sia nazionale, sono ancora più delegittimate. Si potrebbe dire, per esempio, che pur non essendo state elette, le grandi imprese rappresentano gli interessi nazionali: «Quello che va bene per la General Motors», dicono, «va bene anche per l'America». In effetti l'«irresponsabilità aziendale» - vale a dire, il fatto che le grandi imprese non debbano di fatto render conto del loro operato e delle loro scelte, non ne siano cioè responsabili di fronte ai cittadini - è uno degli slogan più comuni delle manifestazioni contemporanee. Il massimo che si possa dire a proposito della rappresentanza delle grandi imprese è che le votiamo con il libretto degli assegni tutte le volte che scegliamo di sostenere, con il nostro consumo, un'impresa piuttosto che un'altra. Oppure, in un ambito assai più limitato, si può dire che le grandi imprese rappresentino i loro azionisti, anche se pochi di noi possiedono il potere di acquisto o le azioni sufficienti per esercitare un controllo effettivo. In realtà, queste accezioni della rappresentanza delle grandi imprese sono assolutamente effimere, dato che i rappresentanti prendono tutte le decisioni di testa loro, senza ricevere istruzioni sostanziali da parte

dei rappresentati. Affermare che le grandi imprese siano realtà rappresentative suona in ultima analisi quasi come un insulto, al pari delle vecchie concezioni secondo le quali il signore feudale rappresentava i contadini della sua terra, o il proprietario della piantagione rappresentava i suoi schiavi.⁵⁹ Tutte queste rivendicazioni riguardanti i fallimenti della rappresentanza a livello locale e nazionale crescono in proporzione geometrica a livello globale. Nella nuova dimensione globale, i dispositivi che regolano la connessione dei rappresentati con i rappresentanti (e la possibilità per i primi di dare effettive istruzioni che guidino l'operato dei secondi) sono persino più fragili di quelli della vecchia rappresentanza patriarcale. Uno degli effetti della globalizzazione è che alcuni leader nazionali, indipendentemente dal fatto che siano o non siano stati eletti, acquistano sempre più potere al di fuori dei loro stati. Sotto molti aspetti, per esempio, il presidente degli Stati Uniti e il potere militare statunitense possiedono oggi un potere che pretendono sia rappresentativo di tutta l'umanità. Ma che razza di rappresentanza è questa? Se il rapporto degli elettori statunitensi nei confronti di questi capi è già assai ridotto, il rapporto che il resto dell'umanità intrattiene con costoro è infinitesimale. Spesso le manifestazioni che si tengono in tutto il mondo contro gli Stati Uniti non sono tanto espressioni di antiamericanismo, quanto piuttosto proteste contro questa mancanza di rappresentatività. In tal senso, le possibilità di controllo da parte delle popolazioni globali nei confronti delle imprese che dominano il mondo sono ancora più ridotte.

Qualcuno ritiene che il vuoto di rappresentanza causato dal potere delle istituzioni economiche e politiche nazionali che si propaga sino al livello globale potrebbe essere compensato, o per lo meno attenuato, da istituzioni internazionali e sopranazionali. Tali istituzioni, però, non fanno altro che confermare la profonda crisi in cui versa la rappresentanza. Per esempio, qualcuno potrebbe dire che la Banca mondiale e il Fmi - che negli ultimi decenni sono diventati bersagli di proteste sempre più vaste e clamorose - rappresentano gli interessi dell'intera economia globale e, più in particolare, che i loro programmi di aiuti economici e le operazioni

di sostegno monetario sono concepiti come iniziative che rappresentano gli interessi delle nazioni e delle regioni di volta in volta interessate; anche se lo leggiamo in questo modo, però, si tratterebbe quasi esclusivamente di quel tipo di rappresentanza che abbiamo sopra definito patriarcale, e che prevede un controllo molto ridotto e scarsi input da parte della nazione o della regione in questione. Di fatto, la pratica normalmente seguita dal Fmi e dalla Banca mondiale è quella di imporre ai beneficiari dei prestiti e dell'assistenza monetaria alcune condizioni che determinano la linea delle loro politiche economiche e delle loro politiche tout court, riducendo in tal modo drasticamente la loro sovranità nazionale.⁶⁰ Alcuni potrebbero ribattere che la Banca mondiale e il Fmi sono governati dai loro stati membri; tuttavia - come abbiamo già mostrato nel secondo capitolo - dobbiamo tener presente che il governo effettivo di queste istituzioni si basa su diritti di voto proporzionali ai contributi monetari, cosa che fa sì che gli Stati Uniti e altre nazioni dominanti si ritrovino di fatto ad avere un potere spropositato rispetto agli altri paesi. L'asimmetria tra i poteri di voto dei diversi membri del Fmi e della Banca mondiale ripropone quindi il controllo esercitato al di fuori di ogni rappresentanza dai più potenti stati nazionali del sistema globale.

Tra le istituzioni globali, la più rappresentativa è senza dubbio ancora l'Onu che infatti, sino a questo momento, non è stata oggetto di grandi manifestazioni di protesta, anche se ciò non elimina la gravissima crisi di rappresentanza in cui versa. In primo luogo, l'Assemblea Generale - vale a dire l'assise più democratica dell'ONU - è rappresentativa solo nella misura in cui lo sono gli stati membri. In altre parole, la stessa mancanza di rappresentatività che abbiamo riscontrato al livello delle istituzioni nazionali si riproduce esattamente nell'Assemblea Generale. Un rappresentante che siede nell'Assemblea Generale non può essere più rappresentativo della propria popolazione nazionale di quanto lo sia il politico che l'ha nominata/o ; anzi, in genere, lo è molto meno, dal momento che la rappresentanza decresce con ogni ulteriore grado di separazione. Inoltre, nell'ambito dell'Assemblea Generale, la rappresentanza è ancora più drammaticamente

squilibrata se la consideriamo in rapporto all'intera popolazione globale, dato che il voto di ciascuna nazione ha lo stesso peso di quello delle altre, indipendentemente dall'entità delle rispettive popolazioni. In secondo luogo, la limitata rappresentatività dell'Assemblea Generale dell'Onu è ulteriormente ridotta dai poteri del Consiglio di Sicurezza; quest'ultimo non ha proprio alcuna pretesa di essere rappresentativo, dato che - oltre ai paesi che ne entrano a far parte a rotazione - è stabilmente costituito da cinque membri permanenti che possiedono il diritto di veto sulle risoluzioni: Cina, Francia, Russia, Gran Bretagna e Stati Uniti. Le iniziative del Consiglio di Sicurezza - e in particolare i veti da parte dei membri permanenti - negano la rappresentanza globale (già di per sé limitata) dell'Assemblea Generale.

Non c'è dunque nulla di strano (o di ingiustificato) nel fatto che oggi sia così largamente condivisa la denuncia della mancanza di rappresentatività non solo a livello dei governi e dei media nazionali, ma anche - e soprattutto - a livello globale. Queste proteste mettono il dito non solo sulla piaga delle crisi della rappresentanza democratica, ma anche sulla profonda corruzione del nostro stesso lessico politico. In queste rivendicazioni possiamo riconoscere almeno tre principi fondamentali del costituzionalismo moderno, che oggi sembrano aver perso la linfa vitale dei loro significati originari: la necessità che il potere sia fondato sulla rappresentanza; la separazione dei poteri; la libertà di espressione. Gli argomenti di Madison, che riteneva che la rappresentanza avrebbe prevenuto le derive autocratiche e monarchiche da parte dei poteri, sembrano oggi mere mistificazioni; Montesquieu, che sosteneva una divisione radicale tra i poteri costituzionali, è stato messo a tacere dall'unità del sistema; e la libertà di espressione di cui parlava Jefferson è stata monopolizzata dalle grandi corporation mediatiche. Il lessico politico del liberalismo moderno è un cadavere freddo ed esangue. Il liberalismo, in realtà, non ha mai avuto la pretesa di rappresentare tutto il sociale - i poveri, le donne, le minoranze etniche, e il resto della maggioranza subordinata sono sempre stati esclusi dal potere per mezzo di meccanismi costituzionali espliciti o impliciti. Al giorno d'oggi, però, il

liberalismo tende a non essere nemmeno più in grado di rappresentare adeguatamente anche le stesse élite. Nell'età della globalizzazione sta diventando sempre più chiaro che il momento storico del liberalismo è finito.

Rivendicazioni dei diritti e della giustizia

Nel mondo moderno, i diritti e la giustizia sono stati normalmente garantiti dalle costituzioni nazionali; per questo motivo, le rivendicazioni nei confronti delle autorità nazionali si sono espresse come lotte per i «diritti civili». Ancora oggi ci sono alcune significative rimostranze che hanno come oggetto i diritti civili, rimostranze che interessano, in particolare, le minoranze dei paesi più ricchi: per esempio, le lotte per le «affirmative actions» da parte delle donne e delle minoranze etniche negli Stati Uniti, per i diritti dei musulmani in Francia e per quelli dei nativi in Canada e in Australia. In misura crescente e soprattutto nei paesi subordinati, dove lo stato nazionale spesso non è in grado di garantire i diritti più elementari - i contestatori si rivolgono immediatamente alle autorità globali e internazionali, spostando la discussione dal piano dei diritti civili a quello dei diritti umani. Oggi le Organizzazioni non governative per i diritti umani rivendicano, in tutto il mondo, i diritti negati alle donne, alle minoranze etniche, alle popolazioni indigene, agli operai, ai pescatori, agli agricoltori e ad altri gruppi subalterni. E particolarmente impressionante il modo in cui, negli ultimi vent'anni, i movimenti femministi hanno convertito le loro organizzazioni (dapprima nei paesi più poveri e poi in quelli dominanti) in Ong, attraverso le quali i diritti delle donne sono stati trasformati in diritti umani.⁶¹ La promessa dei diritti umani è quella di una tutela universale dei diritti in grado di contrastare le ingiustizie dei sistemi giuridici nazionali e di integrare le loro carenze. Quando i nazisti per citare il classico esempio estremo - avviarono il progetto dello sterminio degli ebrei, la prospettiva universalistica dei diritti umani imponeva di rifiutare e di

contrastare le norme e le autorità giuridiche a livello nazionale. Argomenti simili sono stati usati dai militanti delle organizzazioni per i diritti umani, negli anni Novanta, a sostegno degli interventi militari dei paesi europei e degli Stati Uniti nell'ex Jugoslavia e in Ruanda. Ma anche in situazioni meno drammatiche, i diritti umani sono invocati per difendere quelle persone che non sono difese dai rispettivi sistemi nazionali (perché questi ultimi non possono o non vogliono farlo). Infine, i diritti umani intendono anche garantire coloro che si ritrovano a non essere più protetti da nessun sistema nazionale legale, come per esempio i profughi. In tal senso, i diritti umani sono fondamentalmente il diritto ad avere diritti, sia all'interno sia all'esterno delle giurisdizioni nazionali.⁶² Uno degli esempi più significativi di campagne per la giustizia e per i diritti umani coronate da successo è quella intrapresa in Argentina dal movimento delle madri dei «desaparecidos», le quali - fin dalla metà degli anni Settanta - si riuniscono tutti i giovedì davanti al palazzo presidenziale in Plaza de Mayo. Le madri indossano foulard bianchi, portano cartellini con le foto dei desaparecidos e chiedono di sapere che cosa è successo ai loro figli e alle loro figlie. Le richieste delle Madri, inizialmente rivolte al governo nazionale, divennero ben presto una questione internazionale di tutela dei diritti umani, con il coinvolgimento degli Stati Uniti e dell'Europa. La loro lotta è diventata il simbolo di un'universale richiesta di giustizia contro i crimini e gli abusi del potere.⁶³ La frustrazione principale per molti tra coloro che difendono i diritti umani è però data dal fatto che non esiste una struttura istituzionale adeguata per tutelarli. La forza principale a cui si possono appellare i sostenitori dei diritti umani è quella della persuasione morale. Le Ong per la difesa dei diritti umani possono sicuramente conseguire importanti risultati facendo pressione sui governi nazionali, possono spesso contare sui finanziamenti da parte di fondazioni internazionali, sull'appoggio dei governi dei principali stati nazionali e sul sostegno dell'attenzione internazionale dei media; tuttavia, i diritti umani continuano a costituire un dispositivo meramente retorico piuttosto che una struttura giuridica vera e propria. Paradossalmente, il sostegno ai diritti umani si è finora

basato, nei casi più appariscenti, sulla potenza militare delle nazioni dominanti come, per esempio, nel caso dell'intervento militare della Nato in Kosovo nel 1999. Una nazione può essere intenzionata a violare la sovranità di un'altra nazione in nome dei diritti umani, e contemporaneamente essere una ferma sostenitrice del principio della sovranità nazionale - soprattutto quando si tratta della propria! È chiaro che la tutela universale dei diritti umani non potrà mai essere assicurata sino a quando non si baserà su una struttura giuridica istituzionale, ma dipenderà unicamente dalla volontà degli stati nazionali dominanti.

In effetti, negli ultimi anni sono state create alcune istituzioni che hanno per lo meno la parvenza di operare in un contesto giurisdizionale indipendente dalle strutture giuridiche nazionali. Il primo livello di queste istituzioni giuridiche che trascendono le strutture giuridiche delle singole nazioni è costituito dalle numerose «truth commissions» (commissioni per accertare i fatti e le responsabilità) istituite alla fine di guerre o conflitti civili, come quelle in Sud Africa, Guatemala, Cile e Argentina. Le truth commissions sono organismi nazionali che sono necessariamente al di sopra delle norme interne ai singoli paesi, dato che si occupano, in larga parte, di crimini commessi dagli stessi regimi. Molte truth commissions si sono tuttavia limitate a rivelare i fatti del passato senza cercare di ottenere la punizione dei colpevoli, e spesso hanno persino garantito l'impunità a coloro che sono stati disposti a testimoniare. In alcuni casi, i dibattiti che ne sono seguiti a livello nazionale hanno portato ad alcune revisioni storiche e alla modifica degli equilibri fra le forze politiche, ma in altri casi sono servite come una sorta di psicoterapia nazionale con cui addossare tutti i mali al passato e fortificare l'ordine costituito. In ogni caso, per quello che ci interessa, queste truth commissions non rappresentano veri e propri organi giurisdizionali.

I tribunali internazionali istituiti dopo i conflitti tra stati nazionali per perseguire i crimini di guerra e i crimini contro l'umanità formano un secondo livello di istituzioni giuridiche indipendenti dalle strutture giuridiche nazionali. Il tribunale di Norimberga, che giudicò i capi del Nazismo, costituisce il

precedente storico al quale si sono ispirate le corti penali internazionali create negli anni Novanta per punire i crimini di guerra in Ruanda e in Jugoslavia. Questi tribunali, benché abbiano scopi molto limitati - la loro competenza riguarda soltanto i crimini più efferati commessi in uno specifico paese e in un determinato periodo di tempo - costituiscono nondimeno un sistema effettivamente istituzionalizzato per amministrare la giustizia che va al di là delle strutture nazionali. Tutto sommato, possono essere visti come le prime istituzioni di un sistema giudiziario globale, anche se troppo spesso questi tribunali non sono altro che la foglia di fico che serve a coprire le operazioni dei vincitori.

Al terzo livello - quello di carattere più generale - troviamo gli esperimenti delle corti penali internazionali permanenti. La Corte di Giustizia Internazionale (Icj, International Court of Justice), per esempio, prevista dalla Carta delle Nazioni Unite del 1945, ha il compito di comporre le controversie tra gli stati nazionali. I poteri effettivi del Tlcj, tuttavia, sono sempre stati piuttosto ridotti; la partecipazione degli stati nazionali alle cause che si dibattono presso di essa è sempre stata volontaria, e i suoi verdetti non hanno mai avuto troppo peso. Nel 1986, per esempio, l'Icj condannò il governo statunitense per i danni provocati in Nicaragua da operazioni militari finanziate dagli Stati Uniti: gli Stati Uniti si rifiutarono semplicemente di accettare la decisione, e la Corte non poté far nulla. Nel 2002 fu creata un'altra istituzione permanente dotata di poteri molto più ampi, la Corte Penale Internazionale (Icc, International Criminal Court). Tutti gli stati che ratificano lo statuto della Corte sono sottoposti al suo giudizio. A differenza delle corti penali per il Ruanda o per la Jugoslavia, la Icc non ha la precedenza sulle singole giurisdizioni nazionali, ma si occupa esclusivamente dei crimini che oltrepassano qualsiasi giurisdizione nazionale. Malgrado questi limiti, l'Icc, più di qualunque altra istituzione esistente, indica la possibilità di un sistema globale di giustizia in grado di proteggere in ugual misura i diritti di tutti.

Tuttavia, non facciamo nemmeno in tempo a gioire per questa speranza, che subito veniamo riportati coi piedi per terra dal fatto che gli Stati Uniti si sono rifiutati di ratificare lo statuto dell'Icc (o,

per essere più precisi, nel 2002 hanno ritirato la firma dal trattato istitutivo, che avevano peraltro firmato - ma mai ratificato - nel 2000), poiché non intendevano permettere che i cittadini americani, ma soprattutto i militari e i politici, fossero sottoposti alle decisioni della corte.⁶⁴ Siamo ancora una volta di fronte al fatto che mina alla base tutti i tentativi di istituire un sistema giudiziario sopranazionale o globale: i principali stati nazionali non rinunciano al potere di rifiutarsi di sottostare a qualsiasi procedimento legale. E se la nazione o le nazioni più potenti possono ritenersi esentate, le aspirazioni a una giustizia universale e a diritti universalmente validi vengono immediatamente a crollare, riportandoci a qualcosa di simile al semplice potere del più forte sul più debole.

Non dobbiamo quindi farci troppe illusioni sulla reale efficacia di queste truth commissions, di questi tribunali e di queste corti, o sulla giustizia che ci possiamo aspettare dalla loro azione. A volte ci lasciano con l'amaro sapore della «giustizia» imposta dai vincitori; altre volte si limitano a neutralizzare e a comporre i conflitti anziché creare giustizia. Lo stesso richiamo alla giustizia, spesso, è semplicemente una maschera dietro alla quale si nascondono i maneggi del potere.

Dobbiamo infine notare che quelle ingiustizie che costituiscono l'oggetto di tante rimostre contemporanee non sono provocate soltanto dalla mancanza di strutture giuridiche internazionali capaci di tutelare i diritti, ma anche - e a un livello più fondamentale - dall'emergere di strutture giuridiche globali che agiscono contro questi stessi diritti. Molti studiosi hanno iniziato a discutere una nuova forma di diritto imperiale che sarebbe emerso con la fine della guerra fredda. Da un lato, il diritto interno degli Stati Uniti ha conseguito un'egemonia talmente incontrastata da permettergli di influenzare incisivamente la legislazione di tutti gli altri paesi trasformandone le strutture e i codici, in particolare per quanto riguarda il diritto di proprietà. Dall'altro, sotto la protezione delle forze armate americane sono apparse nuove strutture giuridiche imperiali, costituite in parte, per esempio, da quei processi della lex mercatoria che abbiamo già esaminato. Secondo

questi studiosi del diritto, la legge imperiale è un veicolo della spinta predatoria della globalizzazione capitalistica, al servizio - in primo luogo delle grandi multinazionali e dei grandi paesi capitalistici. «Non senza ironia», scrive uno studioso di diritto, «nonostante la sua assoluta mancanza di legittimità democratica, il diritto imperiale, facendo ricorso a pratiche discorsive che proclamano "la democrazia e lo stato di diritto", impone come una sorta di necessità naturale una filosofia giuridica reazionaria che squalifica qualsiasi forma di redistribuzione della ricchezza fondata sulla solidarietà sociale».65 Recentemente, la teoria e la prassi neoconservatrice del diritto imperiale hanno spostato il loro centro di gravità dal diritto commerciale e dalla sfera degli affari internazionali alle questioni dell'intervento militare, dei cambi di regime e della ricostruzione nazionale - passando cioè dalla globalizzazione neoliberale alla globalizzazione armata. Nella misura in cui la costituzione imperiale è sempre più fondata sul «diritto di intervento» e i diritti umani sono imposti militarmente, la funzione dei tribunali dell'Impero si fa sempre più ambigua.66 In ogni caso, dovrebbe essere chiaro che le strutture e gli ordinamenti della legge imperiale non servono a promuovere quella giustizia e quei diritti che sono al centro delle proteste, ma - al contrario - vengono a ostacolarli ulteriormente.

Rivendicazioni economiche

Le proteste economiche sono probabilmente quelle che hanno più voce ed evidenza. Molte tra le rivendicazioni espresse contro l'odierno sistema globale - dalle grandi manifestazioni, ma anche dai gruppi religiosi, dalle organizzazioni non governative e dalle agenzie delle Nazioni Unite - sono fondate sulla semplice constatazione che, nel mondo, ci sono centinaia di milioni di persone che vivono in estrema povertà, spesso in condizioni di denutrizione. Le cifre sono assolutamente sbalorditive. La Banca mondiale denuncia che quasi la metà della popolazione mondiale vive con meno di due dollari al giorno, e un quinto con meno di un

dollaro.⁶⁷ Queste cifre sono solo una parziale e indiretta indicazione dello stato della povertà. La natura reale della miseria è biopolitica: essa riguarda cioè tutti gli aspetti della vita, e non può essere misurata semplicemente in dollari. Le misure monetarie servono comunque a darci un primo quadro approssimativo della situazione. La mancanza di risorse è ovviamente accompagnata dalla carenza di cure mediche e di educazione; questa è la povertà più devastante, quella che distrugge qualsiasi possibilità di una partecipazione sociale e politica, quando non minaccia la vita stessa. Solo i più cinici possono ignorare la reale situazione dei popoli più poveri dicendo che in fondo è colpa loro, o razionalizzando filosoficamente - in toni evangelici - che i poveri li avremo sempre con noi. La povertà e la fame sono sempre state e continuano a essere le più gravi ragioni delle rivendicazioni nel mondo.

Una volta riconosciuta l'estensione della povertà nel mondo attuale, occorre comprenderne anche l'irregolare distribuzione geografica. In ogni stato nazionale, la povertà è distribuita irregolarmente in base a linee di divisione etnica e di genere. In molti paesi, per esempio, ci sono livelli di povertà più alti tra le donne che tra gli uomini; e, allo stesso modo, presso molte minoranze etniche - come le popolazioni indigene delle Americhe - si registrano livelli di povertà più elevati di quelli delle rispettive medie nazionali. Le variazioni locali e nazionali dei livelli di povertà sono comunque ben poca cosa di fronte alle disuguaglianze nella distribuzione di ricchezza e povertà su scala globale. Almeno il 70 per cento della popolazione mondiale che vive con meno di un dollaro al giorno risiede nell'Asia meridionale e nell'Africa subsahariana, contro il 60 per cento di dieci anni fa. Il reddito medio dei venti paesi più ricchi è trentasette volte più alto di quello dei venti paesi più poveri - un divario che è raddoppiato negli ultimi quarant'anni.⁶⁸ Anche se correggiamo queste cifre in modo da rispecchiare l'effettivo potere di acquisto - dal momento che alcuni beni fondamentali costano di più nei paesi ricchi - il divario rimane comunque sbalorditivo. La costruzione del mercato globale e l'integrazione delle economie nazionali non ci hanno avvicinati,

ma, al contrario, ci hanno separato ancora di più, esacerbando la situazione dei poveri.

Nel mondo ci sono milioni di espressioni di indignazione e di generosità nei confronti della situazione dei poveri, spesso attraverso coraggiose azioni di Carità e di abnegazione. Le organizzazioni non-profit e le istituzioni Caritatevoli religiose offrono un'enorme assistenza ai bisognosi, ma non possono cambiare il sistema che produce e riproduce la povertà. In effetti, è impressionante il numero di persone che hanno iniziato il loro volontariato nelle associazioni Caritatevoli per poi passare alla militanza attiva nei movimenti antagonisti contro il sistema economico.

Alcuni contestatori di questo sistema che riproduce la povertà, come il Jubilee Movement International, mettono in evidenza il fatto che il debito contratto dai paesi poveri è un meccanismo che li mantiene nella povertà, riducendo alla fame le loro popolazioni.⁶⁹ È fuori di dubbio che, qualunque politica economica adottino, i paesi poveri non potranno mai ripagare il loro debito estero - e neanche i semplici interessi - perpetuando così il ciclo inesorabile della miseria. Inoltre, molti sostengono che i debiti in questione sono stati originariamente contratti in termini molto ambigui o illegittimi. È sempre la stessa storia: il debito è un meccanismo legale che di fatto serve a ridurre in schiavitù.⁷⁰ La differenza è che, in questo caso, la logica schiavista non è applicata soltanto a un singolo lavoratore indebitato o a determinati gruppi etnici o popolazioni indigene (per le quali il presupposto dell'indebitamento è costituito dalla missione civilizzatrice), ma a intere nazioni.

In termini più generali, molte rivendicazioni d'ordine economico contro il sistema globale sono fondate sul presupposto secondo il quale le disuguaglianze e le ingiustizie dell'economia globale dipendono soprattutto dal fatto che i poteri politici sono sempre meno in grado di regolare l'attività economica. Secondo queste analisi, il capitale globale - i cui movimenti e il cui campo d'influenza si estendono ben al di là dei confini delle singole nazioni - non può essere efficacemente controllato dagli stati.

Molte organizzazioni sindacali, soprattutto nei paesi più ricchi, denunciano che la semplice minaccia della mobilità dei capitali - come la minaccia di spostare la produzione e i posti di lavoro in altri paesi, dove la regolamentazione del lavoro è più favorevole alle imprese e il costo della manodopera è più basso - è sufficiente per convincere gli stati ad abbandonare o a temperare i propri poteri di regolazione: gli stati si adeguano alle istanze del capitale - e talvolta persino le anticipano - per paura di essere declassati all'interno del sistema globale. Tutto ciò provoca una sorta di gara al ribasso tra gli stati nazionali, in cui gli interessi del lavoro e dell'intera società vengono subordinati a quelli del capitale. Questo tipo di politica economica è ordinariamente definita «neoliberismo». Come abbiamo argomentato nel secondo capitolo, il neoliberismo non è propriamente un regime di capitalismo selvaggio, quanto piuttosto una forma di regolamentazione statale dell'economia che facilita il più possibile i movimenti e i profitti globali del capitale. Ancora una volta, anche nell'era del neoliberismo, può essere utile ricorrere all'immagine dello stato come il comitato esecutivo al quale viene assegnato il compito di garantire, a lungo termine, la prosperità del capitale collettivo. In quest'ottica, la mansione fondamentale dello stato neoliberista - come di tutte le forme dello stato capitalistico - è quella di regolare lo sviluppo capitalistico nell'interesse del capitale globale stesso.

Un caposaldo delle politiche neoliberiste è la privatizzazione, che quando non viene introdotta dagli stati di loro spontanea iniziativa, viene spesso di fatto imposta dalle direttive degli organismi sopranazionali, come il Fmi. In certi momenti storici (come, per esempio, dopo il lungo periodo storico che segue la rivoluzione francese, tra il regno di Luigi Filippo e quello di Luigi Bonaparte; oppure, dopo la crisi del welfare in Europa negli anni Settanta; o, ancora, dopo la caduta del muro di Berlino, quando i vecchi oligarchi della burocrazia di stato del blocco sovietico si trasformarono in oligarchi capitalisti), la privatizzazione è diventata una sorta di frenesia, un incontenibile impulso a divorare qualunque cosa. Oggi, il fenomeno della privatizzazione si manifesta spesso nella forma della vendita ai privati del patrimonio

e delle industrie di stato, ma riguarda anche l'espansione dell'ambito di ciò che rientra sotto il titolo di «proprietà privata». Abbiamo già visto come l'ambito della proprietà privata si vada sempre più allargando fino a inglobare anche le conoscenze tradizionali, le sementi e persino il materiale genetico. In altre parole, a essere privatizzate non sono soltanto le ferrovie, le compagnie elettriche e le prigioni, bensì un numero sempre più grande di ambiti comuni di vita. Quando, per esempio, i militanti del movimento brasiliano dei Sem Terra invadono e distruggono un campo coltivato a soia in cui la Monsanto sta sperimentando semi geneticamente modificati che intende brevettare, la loro rivendicazione è in parte diretta contro un processo di privatizzazione di questo genere.

Le politiche neoliberiste che restringono la regolazione sociale e politica dell'economia sono particolarmente attive nell'ambito dei mercati e della finanza. La globalizzazione sistematica dei mercati e la restrizione della regolazione politica da parte delle politiche neoliberiste rendono sempre più forte il potere finanziario.⁷¹ L'espansione finanziaria è stata enorme, soprattutto per quanto riguarda i derivati - e cioè quei prodotti finanziari il cui valore deriva dal prezzo di un particolare bene economico, come una merce o una divisa monetaria.

L'investimento in un derivato non comporta l'acquisto di una merce come può essere il grano, ma consiste nella speculazione sull'aumento o sulla caduta del prezzo del grano. L'astrazione è la forma dei derivati e, in generale, dei mercati finanziari. A partire dagli anni Settanta, i derivati sono stati sistematicamente agganciati a quantità sempre più astratte dalle forme concrete della produzione economica: abbiamo così i derivati che dipendono dai tassi di interesse, dagli indici dei mercati azionari, o persino dalle condizioni meteorologiche.⁷² In ragione di questa forma astratta, un ristretto circolo di speculatori, i re della finanza, può esercitare un'enorme influenza su vasti mercati, che si ritrovano così esposti a crisi e a mutamenti catastrofici. A questo livello di astrazione, l'entità di tutti i cambiamenti è amplificata al punto che una leggera brezza può trasformarsi in un uragano in grado di portare

alla bancarotta le imprese, o di far crollare le valute monetarie. Soprattutto nei paesi più poveri, di fronte ai poteri colossali della finanza globale, i leader politici hanno a disposizione pochissimi mezzi per regolare l'economia nazionale. In breve, quando i contestatori si propongono di contrastare il neoliberismo e la finanza, le loro lotte sono dirette contro la tendenza, da parte della finanza, a concentrare la ricchezza nelle mani di pochi, a controllare i mercati nazionali e globali e a destabilizzare tutti i sistemi economici in cui opera.

Occorre però mettere in luce anche un altro volto del capitale finanziario, un aspetto che riguarda il comune che guarda al futuro. Non è vero che, come dice qualcuno, la finanza sia meno produttiva di altre forme del capitale; come tutte le altre forme del capitale, anche la finanza è lavoro accumulato rappresentato dal denaro. Ciò che distingue la finanza è, in primo luogo, il suo alto livello di astrazione (che le permette di rappresentare, per mezzo del denaro, grandi sfere del lavoro) e, in secondo luogo, il suo orientamento verso il futuro. In altri termini, il capitale finanziario tende a funzionare come una rappresentazione generale delle nostre comuni capacità produttive future. Tutti gli strani meccanismi utilizzati nei mercati finanziari (come, sul piano tecnico, lo sfruttamento delle differenze tra i fusi orari come uno strumento per poter speculare su diversi mercati azionari; o come, in termini più sostanziali, l'investimento dei fondi pensione sui mercati azionari, mettendo così a rischio le risorse dei lavoratori; o come, in termini più spiccatamente gestionali, l'attribuzione di enormi quantità di stock options ai presidenti dei consigli di amministrazione e ai manager) sono gli strumenti mediante i quali la finanza comanda e forgia le nuove forme del lavoro e la loro produttività futura.⁷³ Paradossalmente, l'orientamento del capitale finanziario verso il futuro e la sua capacità di rappresentare grandi sfere del lavoro ci permettono forse di intravedere attraverso di essi l'emergere della figura della moltitudine, sebbene in una forma distorta e capovolta. Nella finanza, la contraddizione tra l'espansione del divenire comune della nostra produttività futura e il progressivo restringersi dell'élite che la controlla assume la forma

più radicale. Il cosiddetto comunismo del capitale, e cioè la sua tendenza a una sempre più sistematica socializzazione del lavoro, viene a indicarci- sia pur ambigualmente - il comunismo della moltitudine.

Rivendicazioni biopolitiche

Ci siamo sentiti piuttosto a disagio a dividere in maniera così netta la serie delle rivendicazioni nelle categorie convenzionali della politica, del diritto, della giustizia e dell'economia, per la semplice ragione che negli ultimi decenni, con l'avanzare della globalizzazione, le distinzioni tra questi ambiti della vita e del potere si sono progressivamente dissolte, al punto che le questioni economiche sono immediatamente politiche e viceversa. Se aggiungiamo ora alla nostra lista la categoria della biopolitica non è per compendiare tutti i fenomeni che abbiamo tralasciato - per esempio quelli meramente culturali o sociali bensì, al contrario, in quanto la biopolitica è la categoria più fondamentale, che ci mostra l'implicazione sistematica che lega tutte le altre. È come un vortice che risucchia nelle grinfie dello sfruttamento tutti gli aspetti della vita comune.

L'ecologia è uno degli ambiti in cui le questioni fondamentali della vita si pongono immediatamente come questioni politiche, culturali, giuridiche ed economiche; e, in effetti, le rivendicazioni ecologiste furono probabilmente le prime a muoversi in una prospettiva globale. Un paese non può impedire in nessun modo che l'inquinamento dell'aria e dell'acqua o il fallout radioattivo prodotti in un altro paese attraversino liberamente i suoi confini. Viviamo tutti su un unico pianeta, che è come una totalità interconnessa e comune. La flotta di Greenpeace che naviga attraverso gli oceani è probabilmente il simbolo più efficace di come le proteste ecologiste si collochino in quella stessa dimensione globale che contraddistingue i problemi ecologici. Anche le lotte dei movimenti femministi e antirazzisti, insieme a quelle delle popolazioni indigene, sono tutte lotte biopolitiche, in

quanto coinvolgono immediatamente problematiche giuridiche, culturali, politiche ed economiche - in sostanza, tutti gli aspetti della vita. In tal senso, la conferenza mondiale delle Nazioni Unite sulle donne -tenutasi a Pechino nel 1995 - e quella del 2001 sul razzismo hanno offerto una grande sintesi delle rivendicazioni biopolitiche contro l'attuale sistema globale.

Un caso esemplare di lotte biopolitiche è costituito dal Movimento per salvare il fiume Narmada (Narmada Bachao Andolan), che a partire dagli anni Ottanta ha lottato contro la costruzione dell'enorme diga di Sardar Sarovar lungo il corso del fiume Narmada, in India.⁷⁴ Dato che il progetto della costruzione della diga è stato originariamente finanziato in parte dai prestiti della Banca mondiale -la Banca mondiale incoraggia i governi a chiedere prestiti per la costruzione di dighe di quelle dimensioni - le contestazioni sono state rivolte, oltre che contro il governo indiano, anche contro la Banca mondiale stessa. Una delle proteste riguarda il semplice fatto che gli abitanti di quelle terre saranno costretti ad abbandonarle: infatti, la costruzione di grandi dighe comporta lo spostamento forzato di decine e a volte centinaia di migliaia di abitanti, che spesso non ricevono alcun indennizzo, o un indennizzo puramente simbolico. I momenti più drammatici nella storia del movimento per il Narmada sono stati quelli in cui la gente si è rifiutata di abbandonare i propri villaggi, minacciando di farsi travolgere dall'acqua che avrebbe riempito il bacino. La lotta ha inoltre assunto caratterizzazioni ecologiche ed economiche. I contestatori sostengono che la diga metterebbe in pericolo alcune specie di pesci, che non potrebbero più risalire il fiume per deporre le uova; inoltre, con la deviazione del corso naturale del fiume, essa renderebbe impraticabili le tecniche tradizionali di coltivazione. Queste rivendicazioni potrebbero suonare come una condanna senza appello della tecnologia, che metterebbe a repentaglio l'ordine della natura - e alcune proteste vengono effettivamente espresse in questi termini - ma i loro veri bersagli sono piuttosto l'uso e il controllo della tecnologia. Le dighe assicurano certo alcuni benefici d'ordine sociale, come l'elettrificazione, la potabilizzazione dell'acqua, l'irrigazione dei campi e la protezione dalle inondazioni.

In molti casi, però, il costo sociale della diga ricade soprattutto sulle spalle dei poveri, mentre i profitti finiscono in massima parte nelle tasche dei ricchi; ed è proprio questo il cuore delle proteste del movimento del Narmada per quanto riguarda gli aspetti economici. In altre parole, la diga è un micidiale strumento di privatizzazione che trasferisce la ricchezza comune costituita dal fiume e dalla terra nelle tasche dei privati, in particolare nelle casse delle multinazionali agroalimentari che detengono la proprietà dei campi coltivati grazie all'irrigazione. Non si tratta dunque di una lotta contro la tecnologia, ma contro il potere politico che prende le sue decisioni senza tenere minimamente conto di tutti coloro che subiscono le conseguenze della privatizzazione del comune, arricchendo i pochi e inasprendo la miseria dei molti.

Un altro genere di lotta biopolitica è quella che riguarda il controllo del sapere. La conoscenza scientifica è stata incorporata nella produzione economica in misura tale da trasformare la produzione dei beni materiali nella produzione della vita stessa. Nel momento in cui la conoscenza si identifica senza residui con la produzione, non dovrebbe destare sorpresa il fatto che i poteri economici intendano mettere il loro marchio sui saperi e sottoporre la produzione delle conoscenze alle regole del profitto. Come abbiamo visto nel capitolo precedente, la pratica dei brevetti fa sì che le sementi agricole, le conoscenze tradizionali, il materiale genetico e persino le forme di vita stiano sempre più diventando oggetto di proprietà privata. Si tratta di una questione economica, in primo luogo nel senso che distribuisce profitti e ricchezza, e in secondo luogo perché viene spesso a restringere quella libertà di uso e di scambio che è condizione necessaria per lo sviluppo e per l'innovazione. Ma si tratta anche, con altrettanta evidenza, di una questione politica e di una questione di giustizia, in parte perché la proprietà di queste conoscenze è sistematicamente concentrata nei paesi più ricchi dell'emisfero settentrionale, tagliando fuori il Sud globale. Le lotte contro le multinazionali farmaceutiche che hanno fatto causa al governo sudafricano per impedirgli di importare farmaci a basso costo contro l'Aids (identici a quelli da loro brevettati), per fare un esempio, sono fundamentalmente dirette

contro il controllo privato di quelle conoscenze scientifiche che stanno alla base della produzione dei farmaci. La contraddizione è in questo caso estrema, poiché contrappone i profitti delle industrie farmaceutiche alle migliaia di vite umane che potrebbero essere salvate avvalendosi di medicine a basso costo.⁷⁵

Dopo l'11 settembre del 2001 e la guerra al terrorismo che ne è seguita, tutti i movimenti contro il sistema globale sono stati temporaneamente smorzati dallo stato di guerra globale. In primo luogo, in molti paesi le proteste sono diventate praticamente impossibili, dato che, in nome dell'antiterrorismo, la presenza della polizia durante le manifestazioni si è fatta via via più massiccia e brutale. In secondo luogo, di fronte alle sofferenze della guerra molte rivendicazioni si sono come sbiadite e hanno quasi perso la loro urgenza. In effetti, durante i periodi in cui i bombardamenti e i combattimenti erano più intensi, tutte le rivendicazioni si sono convogliate in un'unica rivendicazione predominante, e cioè verso l'estrema lotta biopolitica, quella contro la distruzione e la morte. Come abbiamo già sottolineato, il culmine delle proteste contro la guerra è stato raggiunto il 15 febbraio del 2003, con le enormi dimostrazioni coordinate in numerose città di tutto il mondo. Le altre rivendicazioni non sono scomparse e col tempo riappariranno tutte, ma la protesta contro la guerra si è sovrapposta a ogni singola rivendicazione, come la lotta più comune e più fondamentale. La lotta contro la guerra tende effettivamente a riassumere tutte le altre rivendicazioni: la povertà e la disuguaglianza globale, per esempio, sono esacerbate dalla guerra, che rende impraticabile qualunque possibile soluzione a questi problemi. La pace è pretesa da tutti come la condizione imprescindibile per tutti i progetti che mirano a risolvere i problemi globali.

Infine, queste rivendicazioni biopolitiche ci permettono di riconoscere e affrontare le condizioni ontologiche su cui sono fondate, e cioè ci permettono di realizzare qualcosa di simile a ciò che Foucault indicava come la problematizzazione del presente e di noi stessi: «Di certo non bisogna considerare l'ontologia critica di noi stessi» scrive Foucault «come una teoria o una dottrina, e nemmeno come un corpo permanente di sapere che si accumula»

bensì, conclude, «come un'analisi storica dei limiti che ci sono posti e una prova del loro superamento possibile».76 Le forme di antagonismo - di natura giuridica, economica e politica - che abbiamo passato in rassegna si basano tutte su questo fondamento ontologico, che è attraversato da conflitti sempre più aspri e radicali intorno a questioni che investono la vita in quanto tale. Tutte queste rivendicazioni sono animate da un progetto democratico, e le lotte fanno parte della carne della moltitudine. Sapere se lo sviluppo di questa fabbrica biopolitica ci permetterà di costruire luoghi liberati, o se invece ci sottometterà a nuove forme di dominio e di sfruttamento, è una questione completamente aperta. Quello che possiamo fare è decidere qui e ora, come dicevano gli antichi, se vogliamo essere uomini e donne liberi oppure schiavi: ed è proprio questa la scelta che oggi sta alla base della costruzione della democrazia. Spinoza sarebbe stato felice di vedere la questione posta in questi termini, in cui il problema della democrazia investe la totalità della vita, la ragione, le passioni e lo stesso divenire divino dell'umanità.

Convergenze a Seattle

Lo Speakeasy Internet Café, sulla Second Avenue di Seattle, era stato scelto come uno dei «centri di convergenza». Negli ultimi grigi giorni incontrarono allo Speakeasy per costruire enormi pupazzi di cartapesta e per pianificare le manifestazioni. Alcuni attivisti erano giunti da altri paesi e molti provenivano da altre città della West Coast, ma la maggior parte di loro erano di Seattle. Gli insegnanti delle scuole superiori avevano presentato ai loro studenti le problematiche della globalizzazione, gli universitari avevano studiato i problemi del commercio globale, i gruppi religiosi e i militanti politici avevano organizzato rappresentazioni teatrali di strada e avevano tenuto seminari sulla lotta non violenta, mentre gli avvocati avevano predisposto gruppi di osservatori e un'assistenza legale in caso si fossero verificati degli arresti: Seattle era pronta.17 A pochi isolati dallo Speakeasy, i delegati e capi di stato di

135 paesi si erano incontrati per un summit del Wto (World Trade Organization) con lo scopo di discutere sui sussidi ai produttori agricoli, sul problema della vendita all'estero di prodotti sottocosto (il cosiddetto «dumping») e su altre questioni concernenti il commercio globale. Nei giorni seguenti, tuttavia, le clamorose manifestazioni di piazza riuscirono non solo a impedire ai delegati del Wto di terminare i loro lavori e di stilare un documento comune a conclusione del summit, ma soprattutto rubarono la scena ai presidenti, ai primi ministri e ai delegati ufficiali. Al centro del palcoscenico, sotto i riflettori dei media globali, c'erano soltanto le strade di Seattle, in cui era esplosa una vera e propria battaglia contro il nuovo ordine globale.

A Seattle si era svolta la prima protesta globale. C'erano già state, naturalmente, numerose forme di protesta contro le istituzioni politiche ed economiche del sistema globale: c'erano già state manifestazioni contro i progetti e le politiche della Banca mondiale, come quelle che abbiamo ricordato contro la costruzione della diga di Sardar Sarovar in India; in diverse parti del mondo si erano verificate vere e proprie rivolte contro le politiche di austerità e i programmi di privatizzazione dettati dal Fmi, come quelle verificatesi in Giamaica nel 1979;⁷⁸ altre avevano contestato gli accordi commerciali regionali, come nel caso della rivolta zapatista, nata nel 1994 come reazione nei confronti dell'accordo che ha dato vita al Nafta, con effetti pesantemente negativi, in particolare sugli indigeni della regione del Chiapas. A Seattle, però, si è tenuta la prima grande manifestazione contro il sistema globale in quanto tale, la prima reale convergenza delle innumerevoli lotte contro le ingiustizie e le disuguaglianze del sistema globale, una convergenza che ha inaugurato un intero ciclo di simili proteste. Dopo Seattle, i summit delle grandi istituzioni internazionali e globali - della Banca mondiale, del Fmi, del G8 e così via - sarebbero stati puntualmente contestati da violente manifestazioni. I grandi media mondiali che erano convenuti a Seattle per seguire i lavori del summit furono impressionati dalla violenza delle manifestazioni. Inizialmente, la polizia di Seattle si era dimostrata impreparata di fronte a un numero così grande di manifestanti decisi a bloccare a

tutti i costi i luoghi ove si tenevano i lavori del Wto. I media avevano dipinto una Seattle tranquilla e idilliaca, la «città di smeraldo», dimenticando completamente la violenza che aveva caratterizzato i momenti più radicali del suo passato, dalle azioni dell'IWW (international Workers of the World) all'inizio del XX secolo allo sciopero generale del 1919, sino agli attentati della «Brigata George Jackson» negli anni Settanta. Le violenze dei manifestanti di Seattle furono tuttavia piuttosto ridotte: la grande maggioranza dei manifestanti era completamente pacifica e anche festosa. Gli atti di violenza più seri riguardarono semplicemente i danneggiamenti ad alcune proprietà private, come la rottura delle vetrine dei negozi di alcune imprese simbolo della globalizzazione, quali McDonald's e Starbucks. La violenza dei manifestanti di Seattle (come, del resto, di quelli che negli anni successivi hanno seguito le loro orme, protestando in occasione dei grandi summit) non provocò alcun ferito grave, ma la polizia, dopo essere stata inizialmente criticata per la sua eccessiva morbidezza, cominciò ad attaccare i manifestanti e i cittadini di Seattle in modo indiscriminato, usando pallottole di gomma e gas lacrimogeni: gli ignari clienti di alcuni ristoranti che si trovavano nelle vicinanze furono investiti dai lacrimogeni, così come un coro di canti natalizi in un'altra zona limitrofa.⁷⁹ La polizia aveva perso il controllo. Nelle manifestazioni successive, in occasione degli altri summit, la polizia andò persino oltre e attaccò i manifestanti con armi da fuoco, ferendone gravemente uno a Göteborg e uccidendone un altro a Genova. Molti manifestanti si sono lamentati che la violenza di pochi, che avevano preso il controllo della testa dei cortei, avesse scatenato la reazione della polizia, con la conseguenza di far passare in secondo piano il pacifico messaggio della maggioranza e di creare divisioni fra i dimostranti. Se questo è indubbiamente vero, occorre però anche riconoscere il triste fatto che se i media si interessano delle manifestazioni è proprio per via della violenza. Senza la violenza, non avrebbero avuto nulla da raccontare. Si è così creata una sorta di oggettiva complicità tra i media e i piccoli gruppi di manifestanti che hanno danneggiato le proprietà e hanno cercato lo scontro con la polizia. L'attenzione dei media, quindi,

non è stata proprio quel che si dice una benedizione.

L'attenzione dei media nei confronti delle manifestazioni ha certo sortito alcuni effetti positivi su coloro che detengono il potere. Già durante i fatti di Seattle, il presidente Clinton dichiarò ambigualmente che condivideva il messaggio dei contestatori. Successivamente, altri leader globali - dagli editorialisti dell'*Economist* ai dirigenti della Banca mondiale hanno dichiarato che i manifestanti avevano buone ragioni per preoccuparsi delle disuguaglianze e delle ingiustizie della globalizzazione. Ma la vera importanza dei fatti di Seattle non è stata l'influenza che hanno esercitato sui leader mondiali; e neppure il fatto che i manifestanti siano riusciti a far fallire l'incontro dei delegati al summit del Wto, che di per sé, non è stato un risultato particolarmente importante. Il Wto, che ha il compito di verificare la conformità degli accordi in materia di commercio internazionale e di comporre le controversie commerciali, non è certo la più potente e la più distruttiva tra le istituzioni globali, e il fatto di aver bloccato il suo meeting del 1999 non gli ha procurato nessun danno permanente. Qualche anno dopo il fiasco di Seattle, il Wto è riuscito a mettersi in pari con la propria agenda e a recuperare il tempo perduto nel corso di un nuovo summit superprotetto tenutosi in pressoché totale isolamento a Doha, anche se il successivo meeting di Cancun del 2003 è stato nuovamente fatto fallire da un gruppo di ventidue nazioni del Sud globale, che hanno contestato le politiche agricole dell'organizzazione.⁸⁰ Per i manifestanti di Seattle, però, il Wto era l'organo che rappresentava il sistema globale in quanto tale.

Per i manifestanti, sia la violenza enfatizzata dai media, sia gli attestati di simpatia bisbigliati da alcuni leader non erano certo le questioni più importanti. Il rilievo delle manifestazioni di Seattle era dovuto al fatto che avevano offerto un «centro di convergenza» per tutte le lotte contro il sistema globale, tanto che le precedenti divergenze tra i gruppi antagonisti sembravano essersi improvvisamente volatilizzate. Durante le manifestazioni di Seattle, per esempio, i due gruppi più in vista erano gli ambientalisti e i sindacati: ebbene, con grande sorpresa di molti commentatori, questi due gruppi, che si riteneva avessero interessi contrastanti,

iniziarono a sostenersi a vicenda. I dirigenti sindacali dell'AFL-ciò avevano concordato con la polizia e gli organizzatori del Wto che il percorso della manifestazione non avrebbe dovuto avvicinarsi alla sede del summit, e tuttavia molti militanti sindacali di base - provenienti soprattutto dalle file dei lavoratori dell'acciaio e dei portuali - deviarono la loro marcia da quel percorso per unirsi agli altri manifestanti, mescolandosi alla marea delle deliziose tartarughe di mare fatte di cartapesta, e in seguito sostennero gli scontri con la polizia. L'imprevedibile solidarietà tra i militanti sindacali e gli ambientalisti rappresentava comunque soltanto la punta di un iceberg. Seattle e le manifestazioni successive riunirono moltissimi altri gruppi che esprimevano le loro rivendicazioni contro la globalizzazione - quelli che lottavano contro le enormi multinazionali agroalimentari, quelli che si opponevano al sistema carcerario, gli oppositori dell'esorbitante debito contratto dai paesi africani, i contestatori dei controlli sulle politiche economiche nazionali esercitati dalFmi, gli antagonisti dello stato di guerra permanente e così via all'infinito.

La magia di Seattle fu di aver mostrato che tutte queste lotte non erano episodiche, una collezione casuale, una cacofonia di voci troppo diverse, bensì un coro che parlava in comune contro il sistema globale. Questo modello è già reso evidente dalle stesse tecniche organizzative adottate dai contestatori: i diversi gruppi affini convergono gli uni con gli altri, ma non per unirsi in un unico grande gruppo centralizzato; i diversi gruppi mantengono le proprie differenze e la propria indipendenza, ma si collegano tra di loro in una struttura reticolare. La rete definisce sia la loro singolarità, sia quello che hanno in comune. Seattle ha dimostrato, da un punto di vista soggettivo, e cioè dalla prospettiva dei manifestanti, la coerenza delle rivendicazioni contro il sistema globale. È questo il messaggio più importante, quello che è stato ascoltato in tutto il mondo e che ha ispirato tanti altri. Tutti coloro che viaggiano per il mondo e incontrano i numerosissimi gruppi impegnati nelle lotte, possono facilmente riconoscere i valori comuni che li legano all'interno di un'enorme rete che rimane completamente aperta.⁸¹

Il nuovo ordine globale non ha mai convocato gli Stati Generali invitando le componenti della popolazione globale a presentare i loro cahiers de doléance. A partire da Seattle, i manifestanti hanno iniziato a trasformare i vari summit delle istituzioni globali in una sorta di Stati Generali improvvisati dove presentare, senza che nessuno l'abbia chiesta, la loro lista di rivendicazioni.

Esperimenti di riforma globale

Ovunque esplode un massiccio movimento di protesta e ovunque si manifesti una qualsiasi forma organizzata di critica contro il sistema globale, la prima domanda posta dai media e dagli osservatori che prestano maggiore attenzione a questi fenomeni è sempre la stessa: che cosa volete? Vi limitate a esprimere una situazione di malcontento, o avete proposte concrete per migliorare il sistema? Naturalmente, le proposte concrete su come si potrebbe rendere più democratico il sistema globale non mancano di sicuro. Tuttavia, concentrarsi nel preparare una lista di rivendicazioni specifiche di questo tipo può anche essere una trappola. Concentrandosi su una serie di cambiamenti di corto respiro, infatti, si corre a volte il rischio di perdere di vista che la cosa più urgente è una trasformazione molto più radicale e generale della società e delle strutture di potere. Questo non significa che dovremmo rifiutarci di proporre, di valutare e di implementare le nostre rivendicazioni più concrete: significa soltanto che non dovremmo fermarci qui. Qualsiasi riforma che sia in grado di far crescere a livello istituzionale il potere della moltitudine è utile e bene accetta, nella misura in cui non viene però sacralizzata come un'istanza di ordine superiore e imposta come una soluzione definitiva. Occorre invece approntare un metodo o un complesso di criteri generali per costruire riforme istituzionali e, cosa ancora più importante, su queste basi occorre edificare un progetto costituente per una nuova organizzazione della società globale.

Al giorno d'oggi, non c'è alcun conflitto tra riforma e rivoluzione.⁸² Ciò non significa che riforma e rivoluzione siano la stessa cosa, ma che nelle condizioni attuali non possono essere separate. Oggi le trasformazioni sono talmente radicali che anche le istanze del riformismo possono comportare mutamenti rivoluzionari. Nel momento in cui le riforme democratiche del sistema globale dimostrano di essere incapaci di costituire le basi di una democrazia reale, esse attestano con estrema evidenza la necessità di un mutamento rivoluzionario e, al contempo, lo rendono sempre più possibile. È inutile romperci il capo per capire se una proposta è riformista oppure rivoluzionaria: ciò che importa è che essa sia in grado di inserirsi nel processo costituente. Questo principio viene riconosciuto non solo dai progressisti, ma anche dai conservatori e dai neoconservatori, che scorgono i pericoli della rivoluzione anche nelle più modeste proposte di riforma, alle quali reagiscono con iniziative radicali che si muovono in direzione opposta. In un certo senso, i teorici reazionari di Washington del XXI secolo sono molto simili a quelli di Londra e di Vienna degli inizi dell'Ottocento, da Burke a Von Gentz e a von Baader: sia i primi sia i secondi, infatti, si rendono conto dell'emergere del potere costituente e ritengono che le forze dell'ordine vi si debbano opporre attivamente, contrapponendo tanto alle istanze delle riforme quanto a quelle della rivoluzione una violenta controrivoluzione.

Come la lista delle rivendicazioni che abbiamo articolato nell'ultima sezione, anche quella delle proposte di riforma democratica sarà necessariamente incompleta, dando inoltre l'impressione - almeno a prima vista - di costituire un insieme disordinato di istanze fra loro incoerenti. Ognuna di queste proposte si prefigge un particolare modo per migliorare il sistema globale, ma non è immediatamente chiaro quale sia il loro risultato complessivo quando le esaminiamo tutte assieme.⁸³ A questo proposito, dovremo analizzare pazientemente le proposte che sono attualmente sul tappeto, per vedere dove ci conducono. Naturalmente, siamo in disaccordo con parte dei contenuti di molte di queste proposte, ma in questo momento il nostro scopo

primario non è quello di valutarle. Ciò che vogliamo fare è soprattutto prendere atto dell'enorme desiderio di democrazia globale che esse sottendono.

Riforme della rappresentanza

Per essere più chiari possibile, abbiamo pensato di iniziare con una serie di proposte di riforma che non hanno l'intento di democratizzare il sistema globale. Molti studiosi e burocrati che lavorano all'interno e intorno alle istituzioni economiche sopranazionali come il Fmi e la Banca mondiale ribadiscono la necessità di riformare queste istituzioni per renderle più trasparenti e più responsabili.⁸⁴ A un primo sguardo può sembrare che queste proposte siano indirizzate al potenziamento della natura democratica e rappresentativa di queste istituzioni, ma se osserviamo le cose un po' più da vicino ci accorgiamo immediatamente che non lo sono. Innanzitutto, bisogna dire che la trasparenza, in quanto tale, non comporta necessariamente una maggiore rappresentanza - anche i tiranni possono operare in perfetta trasparenza. Nella migliore delle ipotesi, una maggiore trasparenza potrebbe rendere più visibile il deficit di rappresentanza e, quindi, accrescere la forza della sua contestazione. Ma in queste proposte di riforma interna la nozione più sostanziale, che ricorre continuamente, è quella di «responsabilità», che fa spesso il paio con il concetto di «governance». Il concetto di responsabilità può anche riferirsi ai meccanismi della rappresentanza sociale, ma non in queste proposte. Se ci chiediamo «Responsabile di fronte a chi?», ci accorgiamo che questi autori non hanno alcuna intenzione di rendere le istituzioni globali più responsabili di fronte a un popolo, sia esso globale o nazionale - non si parla, infatti, di alcun «popolo». Per costoro, le istituzioni globali devono diventare maggiormente responsabili, di fronte ad altre istituzioni, e cioè, in questa specifica occasione, più credibili, maggiormente capaci di «rendere conto» - e in particolare di fronte a una comunità di

esperti. Se il Fmi fosse più trasparente e più responsabile di fronte agli esperti economici, per esempio, avremmo a disposizione una salvaguardia contro la sua tendenza ad attivare politiche economiche sempre più disastrose, come quelle che sono state dettate nel Sudest asiatico o in Argentina alla fine degli anni Novanta.⁸⁵ In ultima analisi, l'aspetto più interessante riguardo all'uso dei termini responsabilità e governance che compaiono in queste discussioni è il continuo scivolamento dal campo politico a quello economico. I termini responsabilità e governance sono stati per lungo tempo gli elementi semantici centrali nel vocabolario teorico dell'aziendalismo capitalistico, di cui portano impresse molte note caratteristiche. Nella lingua inglese, per esempio, il termine accountability è distinto da responsibility, e rispetto a quest'ultimo viene a perdere il carattere democratico della rappresentanza trasformandosi in un'operazione tecnica propria della contabilità e della ragioneria: un semplice rendere conto, appunto. (Dato che molte lingue non possiedono un termine equivalente a accountability e sono costrette a tradurlo con responsibility, si potrebbe anche pensare che il lemma in questione sia specifico del lessico economico angloamericano.) In queste proposte di riforma, le nozioni di responsabilità e di governance sembrano mirate ad assicurare una maggiore efficienza e stabilità economica, ma certo non a costruire alcuna forma rappresentativa di controllo democratico.⁸⁶ Le istituzioni sopranazionali come il Fmi e la Banca mondiale hanno il compito di prendere decisioni tecniche basate sulla loro competenza e senza dover sottostare alle istruzioni e al controllo del pubblico, che - si presume - non possiede le conoscenze adeguate né le informazioni necessarie per prendere decisioni di tal genere. In altri termini, queste istituzioni non sono solo organizzate in modo assolutamente contrario ai meccanismi della rappresentanza politica e sociale, ma soprattutto non sono neanche conformi ai requisiti minimi del liberalismo borghese e della sua concezione della sfera pubblica. Questa sostituzione della politica con l'amministrazione è un fenomeno sempre più generalizzato che va contro il principio della legittimazione democratica. È proprio questo il motivo principale

che spinge alcuni studiosi più radicali a chiedere che queste istituzioni sopranazionali vengano semplicemente abolite.⁸⁷ La proposta più significativa di una riforma dei sistemi globali della rappresentanza riguarda le Nazioni Unite. Molte proposte sono intenzionate a eliminare o perlomeno ridurre il potere dell'organo meno rappresentativo delle Nazioni Unite, vale a dire il Consiglio di Sicurezza, i cui cinque membri permanenti possiedono un diritto di veto. Il potere di un singolo membro di bloccare una risoluzione decisa a maggioranza è chiaramente il fattore che maggiormente impedisce la funzione di rappresentanza dell'Assemblea Generale e più in generale delle Nazioni Unite. Una proposta per risolvere questo problema è quella che prospetta l'eliminazione pura e semplice o la cancellazione graduale del diritto di veto dei cinque membri permanenti. ⁸⁸ Altre proposte suggeriscono invece di trasformare il potere del Consiglio di Sicurezza mutandone la composizione. In origine, il Consiglio di Sicurezza era composto da cinque membri permanenti, a cui se ne aggiungevano altri sei a rotazione. Nel 1965, il numero dei membri a rotazione fu portato da sei a dieci. Una trasformazione veramente significativa esigerebbe però il cambiamento della regola dei membri permanenti. Dato che l'istituto dei membri permanenti è ormai un relitto della Seconda guerra mondiale - i cinque membri corrispondono alle potenze vincitrici della guerra - alcuni osservano che, dopo oltre mezzo secolo dalla fine del conflitto, le grandi nazioni che ne uscirono sconfitte, come la Germania e il Giappone, dovrebbero avere un posto tra i membri permanenti. Altri invece osservano che gli stati più vasti e popolosi del Sud globale, come il Brasile e l'India, dovrebbero aggiungersi al gruppo dei membri permanenti, per far sì che il Consiglio di Sicurezza possa accrescere la propria rappresentatività dal punto di vista geografico.⁸⁹ Si potrebbe infine sostenere che, se il Consiglio di Sicurezza è proprio così necessario, allora si potrebbe far sì che tutti i membri delle Nazioni Unite vi entrino a rotazione, in modo da renderlo ancor più rappresentativo. (Va comunque ricordato che la riforma degli organi esecutivi delle Nazioni Unite deve essere approvata dai due terzi dell'Assemblea Generale e da tutti i membri del Consiglio di Sicurezza. È quindi

molto improbabile che il Consiglio di Sicurezza sia disposto a votare contro i suoi stessi privilegi.)

Il ridimensionamento dei poteri del Consiglio di Sicurezza provocherebbe indubbiamente l'incremento di quelli dell'Assemblea Generale, che potrebbe così svolgere pienamente le sue funzioni rappresentative. Abbiamo tuttavia già menzionato il fatto che la natura rappresentativa dell'Assemblea Generale è già in se stessa limitata, almeno sotto due aspetti significativi. In primo luogo, nella misura in cui sono gli stati a nominare i rappresentanti in seno all'Assemblea, la rappresentatività di quest'ultima è al massimo pari a quella degli stati nazionali che ne sono membri, e sappiamo bene che la rappresentatività democratica degli stati nazionali è alquanto limitata.⁹⁰ In secondo luogo, la rappresentanza dell'Assemblea Generale è del tutto sproporzionata dal punto di vista delle singole popolazioni, dato che al suo interno ogni stato - indipendentemente dal numero dei suoi abitanti - ha diritto a un singolo voto. Per eliminare alcuni di questi limiti della rappresentatività dell'Assemblea Generale, alcuni propongono di aggiungere agli organi delle Nazioni Unite un'altra assemblea rappresentativa, qualcosa di analogo a un'Assemblea del Popolo, la cui composizione dovrebbe basarsi su un criterio di rappresentanza proporzionale alla popolazione e indipendente dagli stati nazionali. Si avrebbe così una struttura bicamerale simile a quella del Congresso statunitense. L'aggiunta di una seconda assemblea comporterebbe indubbiamente una trasformazione radicale per l'Orni, dato che questa istituzione, fin dalla sua nascita, è stata concepita come un'unione di stati nazionali e non di persone, di popoli, di comunità o di altri gruppi. Anziché aggiungere una seconda assemblea alle Nazioni Unite, altri riterrebbero più opportuna la costituzione di un vero e proprio parlamento globale, eletto secondo i criteri della precedente proposta.⁹¹ Tutte le proposte di questo genere, però, sollevano il problema di come andrebbe concepito il funzionamento della rappresentanza nell'ambito di un'istituzione globale che non comprenda gli stati nazionali, bensì la popolazione globale.

Proviamo ora a immaginare in che modo un'assemblea

popolare o un parlamento globale potrebbero applicare il dispositivo centrale della concezione moderna della rappresentanza democratica, vale a dire il processo elettorale fondato sulla regola «una persona, un voto». Immaginiamo, per esempio, che la popolazione globale votante, che si aggira approssimativamente sui 4 miliardi di persone (escludendo i minori dalla popolazione totale, che ammonta a più di 6 miliardi), venga suddivisa in 400 collegi elettorali di circa dieci milioni di persone ciascuno. In questo modo, i nordamericani eleggerebbero circa 20 rappresentanti, agli europei e agli indonesiani ne spetterebbero altri 20 ciascuno, mentre i cinesi e gli indiani sarebbero in grado eleggere rispettivamente 100 e 80 rappresentanti. Questi 400 rappresentanti formerebbero dunque l'assemblea o il parlamento. Sarebbe tuttavia preferibile che questi collegi non ricalcassero i confini degli stati nazionali, in modo da evitare che le nuove istituzioni si limitino a riprodurre le stesse forme di corruzione e di crisi della rappresentanza democratica che sono giunte a caratterizzare un così gran numero di stati nazionali (ricordiamoci che durante la rivoluzione francese, per evitare il ripresentarsi della corruzione dell'Ancien Regime, vennero completamente ridisegnate le circoscrizioni elettorali). Questo schema elettorale globale verrebbe a ripristinare quel senso di uguaglianza che stava al centro della moderna concezione della rappresentanza democratica, qualcosa che nemmeno l'Assemblea Generale dell'Onu è in grado di realizzare. Nel momento in cui proviamo ad articolare uno schema di questo genere, ci accorgiamo però subito che esso sarebbe di fatto impraticabile. Le difficoltà pratiche di gestire un'elezione con 4 miliardi di votanti sembrano, almeno a prima vista, insormontabili. Inoltre, il moderno concetto di rappresentanza, inevitabilmente assottigliato in questa estensione a tutto il terreno globale, non sarebbe in grado di sostenere una nozione veramente sostanziale di democrazia. Come hanno chiaramente riconosciuto Madison e i Federalisti americani, quanto più cresce il numero di persone a cui corrisponde un singolo rappresentante, tanto più il livello di rappresentatività viene inevitabilmente a diminuire. (Madison riteneva che la giusta proporzione fosse di un

rappresentante ogni trentamila abitanti.)⁹² La rappresentatività risulta quindi drasticamente ridotta quando un singolo delegato deve rappresentare 10 milioni di elettori. E, inoltre, dove collocare il Distretto Federale globale, il centro amministrativo del mondo?

Ci sono poi altre proposte di una seconda assemblea dell'Onu o di un parlamento globale che si distaccano dal principio «una persona, un voto» e che configurano invece la rappresentanza sul modello di organizzazioni e comunità già esistenti. Alcuni, per esempio, indicano nel World Social Forum (Wsf) un modello di come le Ong e i movimenti sociali possano organizzarsi in un corpo globale.⁹³ A partire dal primo incontro di Porto Alegre nel 2001, il Wsf ha tenuto un meeting annuale, nel corso del quale i delegati delle Ong, i movimenti sociali e singoli individui provenienti da ogni parte del mondo si incontrano per scambiarsi informazioni e punti di vista intorno a problematiche politiche e sociali legate ai processi della globalizzazione. Al Wsf si aggiungono poi anche una serie di forum regionali che si tengono in altri periodi dell'anno. Il punto non è però tanto quello di vedere se il Wsf può essere considerato come la figura embrionale di un corpo politico globale - esso, tra l'altro, non ha nessuna pretesa di esercitare alcun potere deliberativo o esecutivo. Il punto sta invece nel fatto che il Wsf dimostra che una serie di attori globali non statuali, come le Ong, possono ritrovarsi insieme per articolare discussioni sostanziali, indicando così le linee guida della possibile costituzione di un corpo politico globale.

Ci si può anche immaginare un parlamento o un'assemblea globale che sia basata sui popoli, sulle nazioni o anche sulle civiltà. Un simile corpo rappresentativo potrebbe anche seguire le linee delle differenze etniche o religiose. In uno schema di questo genere, per esempio, i popoli indigeni e oppressi che oggi non hanno alcuno stato potrebbero godere di una rappresentanza uguale a quella degli altri popoli, o proporzionale alla loro entità numerica. In alternativa, si potrebbe anche pensare di trasformare il modello di Huntington del conflitto di civiltà in un meccanismo rappresentativo. In altre parole, se si accettasse il principio per cui le identità della popolazione globale sono realmente definite da

quelle civiltà indicate da Huntington - o da qualcosa di simile - allora queste stesse civiltà potrebbero costituire i fondamenti rappresentativi dell'assemblea o del parlamento globale.

Dobbiamo comunque tener presente che in tutte queste possibilità di una rappresentanza non più fondata sugli stati nazionali o sugli individui, il potenziale rappresentativo delle diverse organizzazioni o delle comunità è però estremamente debole. Ong è un termine molto vago con cui vengono di fatto indicate un gran numero di organizzazioni, la stragrande maggioranza delle quali non ha però alcuna pretesa di rappresentare in qualche modo la popolazione. Anche società civile globale è un termine altrettanto vago, spesso utilizzato per indicare le differenti organizzazioni o comunità non statuali; ma anche in questo caso, non ci sono reali meccanismi rappresentativi. E, infine, anche le concezioni che fondano l'identità di un determinato gruppo sulla razza, l'etnia o la religione - come le civiltà o i popoli - non hanno alcuna pretesa rappresentativa.

Tutte queste diverse proposte che prospettano la creazione di un nuovo corpo rappresentativo globale, come un'assemblea o un parlamento - indipendentemente dal fatto che si basino sul principio «una persona, un voto» o che si rifacciano a comunità realmente esistenti - inciampano sul concetto di rappresentanza. Tutte si riallacciano, infatti, al concetto moderno di rappresentanza, concepito per le dimensioni degli stati nazionali. Ancora una volta, quando ci spostiamo dal livello nazionale a quello globale, il salto di dimensione mina tutti i precedenti modelli della rappresentanza. Non si tratta, tuttavia, soltanto di una questione di scala. La natura biopolitica della produzione sociale contemporanea - che abbiamo analizzato a lungo nel secondo capitolo - se da un lato rende ormai impossibile l'applicazione delle vecchie forme di rappresentanza, dall'altro ne rende possibili delle nuove. Ed è proprio a questa nuova possibilità biopolitica che occorre rivolgersi; finché non lo si fa, la mancanza di rappresentatività continuerà a corrompere la società globale.

A quanto detto dobbiamo aggiungere che gran parte delle proposte di riforma politica globale che abbiamo preso in

considerazione - come quelle che mirano alla riforma degli organi delle Nazioni Unite, o alla creazione di un parlamento globale sono concepite sulla falsariga della costituzione degli Stati Uniti. La riforma politica globale diventa così, in quest'ottica, una specie di riconfigurazione della struttura del potere mondiale volta a renderla più simile a quella degli Stati Uniti, un po' come se si volesse semplicemente espandere su scala globale il modello statunitense. La faccenda assume però una coloritura ironica, in quanto sono proprio gli Stati Uniti a frapporre i più grandi ostacoli alla realizzazione di queste riforme, dal momento che le pratiche dell'unilateralismo e dell'eccezionalismo - di cui abbiamo già parlato - impediscono qualsiasi forma di rappresentanza democratica di respiro internazionale o di dimensioni globali. Sono cioè proprio gli Stati Uniti a bloccare l'espansione del modello statunitense. Quanto potrà durare una contraddizione di questo genere?

Infine, occorre menzionare, seppur brevemente, una proposta di riforma istituzionale globale che non intende più riferirsi al modello degli stati nazionali della modernità, ma guarda invece all'esperienza dell'Unione Europea.⁹⁴ Il piano globale è ovviamente diverso da una dimensione continentale, ma se teniamo presenti i violenti conflitti e gli scontri culturali che hanno segnato la storia europea, possiamo vedere come il progetto di una costituzione europea deve fare i conti con alcune di quelle stesse difficoltà che dovrebbero essere affrontate nel quadro della stesura di una costituzione globale. La chiave della costituzione europea è rappresentata da un metodo decisionale che opera su una molteplicità di piani e che si basa su un sistema di relazioni multilaterali. Questa organizzazione, che si articola su più livelli, non costituisce né un superstato europeo né un'unione di stati nazionali, ma un complesso sistema federale. Alcune decisioni sono prese a livello comunitario, altre a livello nazionale, altre ancora in ambiti subnazionali o regionali, mentre l'unità del processo amministrativo è la risultante della sovrapposizione tra tutti questi livelli. In altri termini, questo metodo, creando un sistema federale articolato in una pluralità di livelli, rompe con la concezione

tradizionale della relazione lineare e isomorfica tra le forme giuridiche e politiche della città, della nazione, delle regioni e del mondo. Con questa molteplicità di attori e di livelli decisionali, inoltre, non c'è più alcun «fuori» del sistema; o, meglio, interiorizzando tutti i conflitti costituzionali, l'idea stessa di una dimensione esterna al sistema diviene qualcosa di inessenziale. Questo modello costituzionale europeo offre uno spunto per alcuni dispositivi che potrebbero contribuire alla creazione di un sistema globale stabile, ma non da comunque alcuna risposta al problema della rappresentanza. Il modello federale articolato su più livelli sembra di fatto limitarsi a minare le precedenti forme della rappresentanza, senza però essere in grado di crearne di nuove.

Riforme del diritto e della giustizia

Le differenti rivendicazioni sulla mancanza di diritti e di giustizia nel sistema globale che abbiamo sopra enumerato hanno messo in chiaro che le nuove istituzioni giuridiche devono essere indipendenti dal controllo degli stati nazionali, dal momento che gli stati nazionali più potenti hanno sostanzialmente bloccato o distorto tutti i precedenti tentativi volti a crearle. Se i principi universali di giustizia o i diritti umani devono essere tutelati e fatti valere al livello globale, essi dovranno essere fondati su istituzioni autonome e potenti. In tal senso, una proposta logica sarebbe quella di estendere il progetto della Corte Penale Internazionale di cui abbiamo parlato sopra, attribuendole una giurisdizione davvero globale e consolidandone i poteri - collegandola, per esempio, alle Nazioni Unite.

Una proposta strettamente connessa alla precedente per ora la creazione di una «truth commission permanente a livello globale o internazionale.⁹⁵ Questa istituzione potrebbe essere edificata sulla base delle varie «truth commission o «reconciliation commission che operano oggi su scala nazionale, per esaminare non solo i capi d'accusa a livello nazionale, ma anche le richieste di giustizia a livello internazionale, determinando pene e risarcimenti. Una truth

commission globale, per esempio, potrebbe assumere il compito di giudicare le molte richieste di riparazione presentate in relazione alle ingiustizie perpetrate contro popoli e comunità. Alcune richieste di risarcimento sono state presentate presso le corti penali nazionali nella forma di denunce collettive (o «azioni di classe»), come quelle fatte valere dai cittadini statunitensi di origine giapponese ingiustamente internati nei campi di prigionia durante la Seconda guerra mondiale, o dagli ebrei europei sopravvissuti all'Olocausto i cui parenti erano stati uccisi e derubati delle loro proprietà. Casi di questo genere, tuttavia, sono enormemente complicati dal fatto che si riferiscono a eventi che, da un punto di vista spaziale, attraversano i confini dei singoli stati nazionali e, da un punto di vista temporale, si sono verificati in periodi storici lontani, così che coloro che hanno direttamente sofferto per le violenze denunciate sono ormai morti. A quale corte ci si dovrà appellare nei casi delle conquiste, del colonialismo e della schiavitù? Per esempio, le «donne di compagnia» costrette a prostituirsi dai giapponesi in seguito all'invasione della Corea, di Taiwan, dell'Indonesia e di altre parti dell'Asia orientale, chiedono di essere risarcite dal governo giapponese. Un caso ancora più generale - e che si rifà a episodi ancora più remoti nel tempo - è quello delle riparazioni richieste dai discendenti delle vittime della tratta degli schiavi: i discendenti degli afroamericani schiavizzati esigono indennizzi da parte del governo statunitense e dalle grandi compagnie che. lucrarono sulla schiavitù; le nazioni africane che sono state devastate dalla tratta degli schiavi pretendono riparazioni da parte dei governi europei che parteciparono alla tratta; e le ex colonie vogliono essere risarcite dai loro ex colonizzatori. I ministri degli stati africani, per esempio, in preparazione della Conferenza mondiale sul razzismo del 2001, hanno proposto l'istituzione «di un Fondo di Riparazione per lo Sviluppo, con il fine di finanziare il processo di sviluppo nei paesi vittime del colonialismo».97 In questo come in molti altri casi, però, non è chiaro quale azione legale andrebbe concretamente presa. Chi deve essere ritenuto responsabile? Chi deve pagare, quanto e a chi? Qual è l'autorità che deve decidere in merito? In

molti casi, il semplice fatto di rendere pubblica un'ingiustizia perpetrata sistematicamente nel corso della storia è già di per sé qualcosa di fondamentalmente positivo; tuttavia, il riconoscimento delle colpe e le scuse non sono certo sufficienti come metodo per affrontare le ingiustizie. Una truth commission globale potrebbe assumersi il compito di porre rimedio a questa mancanza. (A quanto detto dobbiamo aggiungere, sia pur tra parentesi, una nota di scetticismo nei confronti del gigantismo di queste proposte: le istituzioni globali, le commissioni globali e le agenzie globali non sono necessariamente le risposte più adeguate ai problemi globali.)

Un altro enorme problema di risarcimenti è quello legato alla corruzione economica. In questo caso, la corruzione consiste nell'utilizzare illegalmente le risorse pubbliche per ottenere guadagni privati, riducendo così i beni pubblici a una fonte di arricchimento privato. Uno degli esempi più noti di questo tipo di corruzione è rappresentato dalla creazione delle enormi fortune dei cosiddetti oligarchi russi nel corso della «transizione democratica», ricchezze accumulate in virtù di legami familiari, influenze politiche e tutta una serie di attività e metodi criminali - grazie ai quali, in breve tempo, la ricchezza pubblica della nazione è finita nelle mani di pochi. Un altro esempio di questo genere di corruzione, di dimensioni e in un contesto molto diversi, è costituito dallo scandalo della Enron. La ricchezza accumulata dai dirigenti del gruppo è stata estorta non solo agli impiegati e ai piccoli azionisti, ma anche agli utenti della rete elettrica e, più in generale, al pubblico dei consumatori. È chiaro che i tribunali nazionali non sono in grado di affrontare adeguatamente questi livelli di corruzione e di restituire il maltolto a chi ne ha diritto, e questo nemmeno nel caso in cui alcuni oligarchi russi o qualche dirigente della Enron finissero in galera. Occorre un nuovo dispositivo istituzionale che sia in grado non solo di prevenire la corruzione, ma anche di restituire quel bene comune che è stato sottratto. Ciò, naturalmente, richiederebbe una grande innovazione istituzionale.

L'attuale incapacità di tutelare i diritti e di perseguire le ingiustizie a livello globale, tuttavia, non costituisce in realtà una

semplice mancanza. Negli ultimi anni, in effetti, si è addirittura affermata una tendenza di segno opposto. Soprattutto a partire dall'11 settembre, l'idea dell'eccezionalismo americano, collegata alla convinzione che le libertà devono essere sacrificate nell'interesse della sicurezza, ha seriamente compromesso le istituzioni per la tutela dei diritti e della giustizia. Si è così avviata una doppia tendenza, che abbina l'erosione interna delle libertà civili negli Stati Uniti (mediante le innovazioni introdotte dall'Ufficio per la Sicurezza Nazionale e le leggi come il Patriot Act) al rifiuto e alla violazione, da parte statunitense, degli accordi internazionali in materia di diritti e di giustizia. 981 prigionieri trattenuti a tempo indeterminato nella base di Guantanamo rappresentano il punto di intersezione tra queste due tendenze, dal momento che la loro reclusione non viola soltanto la Convenzione di Ginevra sul trattamento dei prigionieri di guerra, ma anche il diritto penale statunitense. Questa duplice tendenza a indebolire i sistemi giuridici vigenti non potrà probabilmente durare a lungo, dal momento che si scontrerà con un'enorme ondata di proteste e di indignazione. In ogni caso, essa rende però chiaro come le proposte di riforma democratica dei sistemi globali del diritto e della giustizia abbiano oggi davanti a sé una strada tutta in salita.

Riforme economiche

Per prima cosa, dobbiamo mettere nella giusta evidenza gli sforzi, a volte eroici, di quanti - nelle organizzazioni religiose, nelle Ong, nelle agenzie dell'ONU e nelle istituzioni sopranazionali come la Banca mondiale - lavorano sodo per migliorare la vita dei poveri. Dobbiamo però anche riconoscere i limiti di quest'impegno, che lascia il sistema sostanzialmente così com'è. Oltre ad alleviare le pene dei malati, dovremmo anche impegnarci per debellare le malattie, e cioè il sistema che riproduce la povertà globale. Ci sono, in effetti, numerose proposte ragionevoli su come alleviare la povertà e la sofferenza dei popoli e dei gruppi più subordinati nel quadro dell'economia globale senza operare cambiamenti

sostanziali sul sistema globale.” La più radicale e lungimirante tra queste proposte è probabilmente quella che reclama l'abolizione o perlomeno la drastica riduzione del debito estero dei paesi più poveri, dal momento che questo debito è effettivamente una delle cause decisive della perpetuazione della povertà. Questa proposta è economicamente fattibile, dato che le somme in questione sono relativamente piccole nel contesto dell'economia globale, e tuttavia molti obiettano che il fatto di limitarsi a cancellare il debito senza porre determinate condizioni costituirebbe un cattivo precedente per i futuri prestiti. La Banca mondiale ritiene che si possano ridurre o eliminare i debiti delle nazioni maggiormente colpite, a condizione che ciò avvenga sotto la supervisione della Banca stessa e in base alle condizioni che essa riterrà di imporre alle politiche economiche nazionali. Altri propongono invece di istituire una nuova agenzia indipendente per decidere quali sono i debiti da eliminare o ridurre e a quali condizioni. Alcuni prospettano, per esempio, la creazione di una nuova agenzia globale a cui affidare un arbitrato giuridicamente vincolante, le cui deliberazioni si basino sul modello delle norme del diritto interno che regolano i debiti, come i capitoli 9 e 11 della legge federale sulla bancarotta degli Stati Uniti.¹⁰⁰ In questo modo, i paesi potrebbero diventare insolventi e dichiarare fallimento, esattamente come avviene per le persone fisiche e le imprese nel quadro del diritto interno. La cancellazione del debito è senza dubbio necessaria per rompere il ciclo della miseria nei paesi più poveri dell'economia globale; tuttavia, queste misure non affrontano i problemi sistemici dell'economia globale, che producono e riproducono incessantemente la disuguaglianza e la povertà.

In linea generale, le attuali proposte di riforma del funzionamento dell'economia globale si dividono in due grandi linee di azione, contrapposte l'una all'altra: una strategia che intende attribuire agli stati nazionali un maggior potere di regolazione, e un'altra che si batte per eliminare il controllo sull'economia da parte sia degli stati, sia dei poteri economici. Le due strategie, ovviamente, si basano su analisi profondamente diverse delle radici dei problemi economici: la prima ritiene che i

regimi neoliberali e il movimento senza controllo dei capitali costituiscano le cause principali dei problemi, mentre la seconda si concentra soprattutto sulle forme del potere, sia politico sia economico, che esercitano il controllo sulla produzione e sulla circolazione.

Come esempio della prima strategia, prendiamo il gruppo di Attac e la sua proposta della Tobin tax, vale a dire di una tassa sulle transazioni valutarie concepita dal premio Nobel James Tobin, avvalendosi della quale si potrebbe imporre un piccolo prelievo fiscale (che andrebbe a incrementare le entrate degli stati nazionali) su tutti gli scambi valutarî a livello internazionale. I sostenitori di questa tassa affermano che uno dei suoi effetti positivi sarebbe quello di aiutare a riprendere il controllo sulla volatilità dei mercati finanziari internazionali, così da evitare - o perlomeno mitigare - le crisi finanziarie provocate in parte dalla rapidità degli scambi valutarî: «Buttiamo un po' di sabbia negli ingranaggi della finanza globale», è il motto di Tobin. Nella prospettiva dei sostenitori della Tobin tax, un altro vantaggio che deriverebbe dalla sua introduzione sarebbe quello di dare agli stati non solo un maggior controllo sul valore delle loro divise monetarie, ma soprattutto - grazie alle nuove entrate fiscali - un maggior controllo sull'intera economia.¹⁰¹ In effetti, lo scopo fondamentale di questa e di altre proposte simili è quello di dare agli stati la possibilità di correggere alcuni tra i più vistosi squilibri della ricchezza e dei redditi. Nel quadro di queste proposte, la regolazione del capitale da parte dello stato - in opposizione alle politiche dei regimi neoliberali, che garantiscono al capitale la massima autonomia - è vista come la soluzione imprescindibile per i problemi dell'economia globale.

Dal nostro punto di vista, uno dei limiti di questa proposta consiste nel fatto che essa confida eccessivamente nei benefici che deriverebbero dall'azione di controllo degli stati nazionali. A noi invece pare che gli stati, sia i più potenti sia i più deboli, non agiscano risolutamente per alleviare la povertà e le disuguaglianze. Coloro che sono dello stesso nostro avviso propongono una modifica della Tobin tax in base alla quale le risorse tratte dalla

tassazione valutaria non sarebbero destinate alle casse degli stati, ma a un corpo politico democratico globale, combinando così questa proposta di natura economica con una delle proposte di riforma dei sistemi di rappresentanza di cui abbiamo parlato sopra.¹⁰² Con le risorse provenienti dall'applicazione di questa tassa si potrebbero poi anche finanziare le Nazioni Unite o un parlamento globale, liberandoli in tal modo dalla dipendenza finanziaria dagli stati nazionali.

La seconda strategia generale comprende una serie di proposte che intendono eliminare le forme più distruttive del controllo politico ed economico. Come abbiamo già visto, nell'ambito della cibernetica e dell'informatica, il controllo dell'accesso, delle informazioni e delle idee tramite il copyright ostacola sempre più sistematicamente la creatività e l'innovazione. Abbiamo inoltre più volte citato le numerose proteste contro i brevetti dei prodotti farmaceutici e dei medicinali, delle conoscenze, del materiale genetico e persino delle forme di vita. Le proposte per risolvere - o almeno migliorare - questi problemi sono molte. Alcune di queste, le più modeste, ritengono che si possa bloccare l'espansione del controllo del copyright limitandone la durata. Originariamente, il copyright era stato concepito come uno stimolo all'innovazione, dal momento che concedeva all'autore il godimento di un monopolio sulla sua opera per un limitato periodo di tempo; oggi, però, il materiale brevettato può essere controllato per oltre 150 anni con un onere minimo da parte del proprietario, il che restringe enormemente le possibilità d'uso nella sfera pubblica comune. Il sistema potrebbe essere razionalizzato semplicemente riducendo la durata del copyright a un periodo molto più breve, ed esigendo dal proprietario un onere più gravoso per poterlo rinnovare periodicamente.¹⁰³ Più in generale, si potrebbe limitare la protezione garantita dal copyright al solo uso commerciale del prodotto: in questo modo, la copia di opere letterarie o musicali per uso personale - cioè non finalizzata alla rivendita - non sarebbe più sottoposta a restrizioni.¹⁰⁴ Si potrebbero inoltre ridurre i generi di prodotti che possono essere brevettati, escludendo per esempio le forme di vita e i saperi tradizionali. Si tratta di proposte piuttosto

modeste, che potrebbero essere benissimo accolte negli attuali contesti giuridici. Con ben altra radicalità, il movimento di Open Source si sforza di liberalizzare il software e di renderne accessibile e modificabile il codice sorgente, senza restrizioni di copyright.¹⁰⁵¹ I sostenitori dell'Open Source affermano che poiché il codice sorgente del software prodotto dalle grandi imprese non è di dominio pubblico, gli utenti non solo non possono vedere come funziona il programma, ma non sono neppure in grado di identificarne i problemi o di modificarlo in modo da renderlo più funzionale. Il codice dei programmi è sempre un progetto cooperativo, e quanti più utenti potranno esaminarlo e modificarlo, tanto più esso potrà diventare migliore e più funzionale. Possiamo certo anche immaginare di farla completamente finita con la protezione legale dei brevetti e del copyright, restituendo così la libertà alla musica, alle idee e ai testi e garantendo la loro piena accessibilità a tutti. In tal senso, occorrerà indubbiamente trovare poi altre soluzioni e altri meccanismi sociali per compensare la creatività degli autori, degli artisti e degli scienziati, ma non c'è nessuna ragione per supporre che questa creatività dipenda dalla promessa di grandi proventi. Scrittori, artisti e scienziati sono spesso indignati dalla ricchezza che le grandi multinazionali ricavano dalla loro creatività; dal canto loro, in genere, non sono stimolati a creare dalla prospettiva di guadagni straordinari. In ogni caso, ognuna di queste proposte cerca di ridurre il controllo politico ed economico esercitato tramite meccanismi quali il copyright e i brevetti, non solo perché è ingiusto limitare l'accesso a questi beni, ma anche perché questi controlli ostacolano l'innovazione e strozzano lo sviluppo economico.

In effetti, alcune delle proposte di riforma più innovative implicano la creazione di una serie di alternative all'attuale sistema del copyright. La più avanzata è quella del progetto Creative Commons, che fornisce ad artisti e scrittori i mezzi per condividere liberamente le loro opere mantenendo al contempo un certo controllo sull'utilizzo del loro lavoro. Quando qualcuno registra un'opera - compresi testi, immagini, produzioni audio e video - con la Creative Commons, rinuncia alla protezione assicurata dal

copyright che punisce la riproduzione, ma può scegliere alcune restrizioni minime applicabili all'utilizzo della sua opera. In particolare, l'autore o l'artista può scegliere se le copie debbano includere l'indicazione della paternità dell'opera, se l'opera possa essere commercializzata, se possa essere trasformata per ricavarne altre opere, o se qualsiasi uso che se ne faccia debba essere a sua volta liberamente riproducibile.¹⁰⁶ Si potrebbe pensare che questo sistema alternativo sia solo un supplemento alle attuali norme sul copyright destinato a coloro che non vogliono che le proprie opere siano sottoposte a tutte le restrizioni previste dal copyright stesso; a ben vedere, però, questa alternativa costituisce in realtà un potente stimolo per la riforma. Il suo esempio mostra chiaramente l'inadeguatezza del sistema dei brevetti e proclama a gran voce la necessità di cambiarlo.

In linea generale, la riforma economica deve focalizzarsi su un recupero o su una nuova creazione del comune. Nei paesi più ricchi, un prolungato processo di privatizzazione ha smantellato il welfare, mentre nei più poveri la privatizzazione è stata imposta dalle istituzioni economiche globali come il Fmi. I programmi di transizione democratica e di ricostruzione nazionale, dalla Russia all'Iraq, sono anch'essi fondati principalmente sulle privatizzazioni. Nella misura in cui le catastrofi sociali ed economiche provocate da questi processi di privatizzazione continuano ad accumularsi - il sistema ferroviario britannico e il sistema energetico statunitense sono in tal senso i due esempi probabilmente più emblematici - il bisogno di cambiamento diventerà sempre più evidente. Dal nostro punto di vista, questo cambiamento non dovrà configurarsi come un ritorno al pubblico (nel senso del controllo statale delle industrie, dei servizi e dei beni), quanto piuttosto come la creazione del comune. Questa distinzione politica e concettuale tra il pubblico e il comune sarà uno degli elementi che metteremo in gioco, al termine del libro, nel contesto del discorso sulla democrazia. La nozione di comune sta alla base di un progetto politico postliberale e postsocialista.

Riforme biopolitiche

Quando giungiamo alla questione delle riforme biopolitiche, tutte le difficoltà che abbiamo rilevato nel corso dell'analisi delle differenti proposte di riforma politica, giuridica ed economica del sistema globale sembrano sommarsi e ingigantirsi. Le forze che campeggiano contro la riforma biopolitica sono talmente enormi che rendono persino difficile immaginare quali siano i possibili modi per trasformare il sistema in senso più democratico.

È certamente difficile immaginare una proposta di riforma che sia in grado di dare una risposta alla rivendicazione biopolitica essenziale, quella contro l'attuale stato di guerra globale. Invece di una proposta di riforma, potremmo allora indicare un esperimento che si limita a esprimere, con grande fermezza, il bisogno di un'alternativa alla guerra. Gli attivisti che si battono contro la guerra hanno iniziato a praticare una rischiosa «diplomazia dal basso», inviando alcuni loro delegati direttamente nelle zone di guerra. Militanti e attivisti provenienti dall'Italia, dalla Francia e dagli Stati Uniti si sono recati in Palestina nell'estate del 2002, in piena offensiva israeliana, e molti altri hanno cercato di entrare in Iraq prima dell'inizio della guerra del 2003. Questa «diplomazia dal basso» è la dimostrazione di come la «diplomazia dall'alto» tra i leader degli stati nazionali, che perpetua l'attuale stato di guerra, non rappresenti in alcun modo la volontà delle popolazioni. Naturalmente, nemmeno i diplomatici dal basso possono dire di essere effettivamente rappresentativi; i loro sforzi, però, danno un'espressione concreta al desiderio diffuso di porre fine al sistema della guerra globale permanente.

Su altre questioni biopolitiche diverse da quella della guerra è più facile immaginare proposte di riforma globale. Una strategia riformista riguardante i sistemi biopolitici si è concretizzata in una serie di trattati internazionali su alcune tematiche specifiche. L'accordo di Kyoto sui mutamenti climatici del 1997, per esempio, era stato concepito per affrontare il problema del riscaldamento globale del pianeta. Le nazioni industrializzate che hanno firmato l'accordo si sono impegnate a ridurre le emissioni dei gas

responsabili dell'«effetto serra», prodotti dalla combustione del carbone, dei gas combustibili e del petrolio. L'annuncio nel 2001 da parte del presidente Bush che gli Stati Uniti non avrebbero firmato l'accordo ha però messo gravemente in dubbio la sua efficacia. Il trattato del 1997 per la messa al bando delle mine antiuomo ha avuto più successo, anche se la sua efficacia è stata ugualmente messa in forse dalla riluttanza degli Stati Uniti a osservarlo.

I trattati internazionali volti a bandire la produzione e a prescrivere la distruzione delle riserve di armi chimiche, biologiche e nucleari hanno storie piuttosto simili, caratterizzate da successi parziali, ma anche in questi casi, la riluttanza degli Stati Uniti a rispettarli pone degli ostacoli enormi. L'unilateralismo degli Stati Uniti - o, meglio, l'eccezione che essi costituiscono all'interno del sistema globale - ostacola tutte queste riforme.

Ci sono peraltro molte altre proposte che riguardano solo parzialmente gli Stati Uniti. Alcune di esse prospettano la creazione di un'agenzia globale per l'acqua che sia autorizzata non solo a dirimere controversie internazionali intorno ai diritti di accesso alle risorse idriche, ma anche conflitti interni alle singole nazioni, come abbiamo visto nel caso dei progetti di costruzione delle dighe. Questa agenzia avrebbe il compito sia di garantire un'equa distribuzione delle attuali risorse idriche, sia di incrementarle. Altri propongono l'istituzione di un'autorità globale indipendente per le comunicazioni inCarlcata di disciplinare i mezzi globali, di comunicazione, un po' come una versione su scala globale della Commissione Federale per le Comunicazioni degli Stati Uniti. Il compito principale di questa authority sarebbe quello di garantire eque condizioni di accesso ai mezzi di comunicazione e di informazione esistenti e di incrementare il numero di quelli disponibili - per esempio, stabilendo che tutti i satelliti militari e commerciali debbano riservare una quota della loro capacità di trasmissione a una serie di canali pubblici liberamente accessibili. Anche queste istanze soffrono però della sindrome di gigantismo che abbiamo rilevato in precedenza: nello sforzo di democratizzare le relazioni, esse invocano sempre un'autorità centrale che toglie spazio alla partecipazione democratica.

Si possono certamente immaginare simili riforme globali su questi e altri temi biopolitici; ma poi, quando si tratta di passare ai fatti, ci si rende conto che nessuna di esse riesce a fare troppa strada. Sono così tante le forze che si accaniscono contro queste riforme - non ultima il predominio statunitense nel sistema internazionale, con la sua tendenza ad autoesentarsi da tutti gli accordi multilaterali - che sembra persino inutile avanzare una proposta. Anche in questo caso, invece di una proposta di riforma, ci sembra più utile citare un esperimento in grado di presentarci un esempio di costruzione di un sistema di comunicazione e di informazione alternativo e più democratico. Indymedia è una rete che raccoglie diversi centri di informazione in rete e gestiti collettivamente, che offrono - sui loro siti web - servizi giornalistici in forma testuale e video. Alle spalle di Indymedia c'è naturalmente una lunga tradizione di radio libere e di esperimenti di televisioni via cavo, che si sono proposte di rompere quel monopolio dell'informazione che si è formato nelle mani delle grandi corporation massmediatiche. Indymedia - che, per l'appunto, è cresciuta all'interno questa tradizione - è stata creata nel 1999 per offrire informazioni sulle manifestazioni di Seattle in occasione del summit del Wto.¹⁰⁷ Da allora, questa rete di media indipendenti si è propagata in decine di città su sei continenti. Lo slogan di Indymedia, «Non odiate i media, diventate voi stessi i media», non è solo un invito a rompere il monopolio delle corporation massmediatiche, ma anche a impegnarsi attivamente nella produzione e distribuzione delle informazioni. Chiunque può proporre una storia a un sito Indymedia. Entrambi questi fattori - l'uguaglianza nelle possibilità di accesso e la partecipazione attiva - sono assolutamente imprescindibili per qualsiasi progetto di democratizzazione della comunicazione e dell'informazione. I media devono essere in grado di parlare della verità. Non si tratta, beninteso, di cristallizzare la verità in una qualche versione globale del politicamente corretto, ma, al contrario, di salvaguardare le differenze espressive della moltitudine in un processo di comunicazione democratica. Indymedia e gli altri numerosi progetti di media indipendenti non hanno la pretesa di fornire un

modello di riforma globale dei sistemi di comunicazione, ma sono piuttosto esperimenti molto importanti che dimostrano, ancora una volta, quanto sia forte il desiderio di una democrazia globale.

Questi esempi ci mostrano come, in ambito biopolitico, l'atteggiamento più produttivo potrebbe essere non tanto quello di elaborare progetti di riforma, quanto piuttosto quello di sviluppare esperimenti concreti con cui confrontarci con la nostra situazione globale. Inoltre, la prospettiva biopolitica ci può aiutare a riconoscere il carattere ontologico di tutti i movimenti e a identificare il motore costituente che spinge ognuno di essi. Non arriveremo mai a identificare questo elemento essenziale enumerando o addizionando tutte le rivendicazioni e le proposte di riforma. Questo motore costituente è un fatto biopolitico: è ciò che potrà far essere la moltitudine, consentendole di sviluppare il potere di creare una società alternativa.

Torniamo al Settecento!

Le varie proposte di riforma che abbiamo precedentemente discusso sono, si badi, delle buone idee che hanno una loro indubbia utilità anche se spesso, come abbiamo visto, le forze che si oppongono alla loro realizzazione sono quasi insormontabili. Per il semplice fatto di prendere in esame una determinata proposta, guadagniamo già una nuova prospettiva critica sulle strutture esistenti, qualcosa di simile a una mappa cognitiva del sistema globale. In tal senso, ogni proposta ha il valore di uno strumento pedagogico. Chiunque pensi: «Se è una buona idea, perché non possiamo metterla in pratica?» ha già imparato una lezione importante.

Dobbiamo però anche mettere in chiaro che molte di queste proposte di riforme globali non sono irrealizzabili soltanto perché sarebbero inesorabilmente bloccate dalle forze che campeggiano contro di esse, ma anche perché, per quanto possano essere in se stesse positive, non sono in grado di sostenere un processo democratico su scala globale - e noi, come abbiamo più volte

ribadito, non desideriamo altro che la democrazia, una vera democrazia. Qualcuno potrebbe dire che puntiamo troppo in alto. In effetti, ci sentiamo un po' come quei parmigiani settecenteschi della democrazia che, come si è già visto, dovevano fare i conti con gli scettici che obiettavano che la democrazia poteva andar bene nei limiti della polis ateniese, ma diventava assolutamente impraticabile nei vasti tenitori degli stati nazionali. Al giorno d'oggi, i sostenitori della democrazia devono fare i conti con lo stesso scetticismo: la democrazia può andar bene nei confini dello stato nazionale, ma diviene completamente assurda negli sconfinati tenitori del mondo globalizzato. Gli scettici liberali sostengono che basta dare un'occhiata alla semplice dimensione del mondo, con tutte le sue differenze religiose, culturali e antropologiche - e perché non aggiungere, come del resto fanno abitualmente, anche le differenze climatiche! - per minare alla base la possibilità che si costituisca un unico popolo globale e che si realizzino tutte le altre condizioni necessarie per una democrazia globale. Gli scettici conservatori, invece, mettono generalmente in evidenza le differenze dei livelli di civilizzazione, con accenti pesantemente razzisti: si può certo parlare di democrazia in Europa e in Nord America, dicono, ma gli altri popoli non sono pronti per la democrazia; soltanto dopo che avranno imparato dai nostri liberi mercati e dai nostri sistemi giuridici a rispettare la proprietà privata, e dunque il vero senso della libertà, saranno forse pronti per la democrazia.

Bene, a tutti i signori scettici diciamo: ritorniamo al Settecento! Una buona ragione per tornare al Settecento è che allora il concetto di democrazia non era così corrotto come adesso. I rivoluzionari settecenteschi non identificavano la democrazia con il governo di un partito di avanguardia o con il governo di funzionari eletti che di tanto in tanto e in modi limitati sono chiamati a rispondere di fronte alla moltitudine. Essi sapevano che la democrazia è una proposta assoluta e radicale, che comporta il governo di tutti esercitato da tutti. Dobbiamo anche aggiungere che se i rivoluzionari settecenteschi erano degli utopisti, lo erano solo nel senso che credevano che un altro mondo fosse

effettivamente possibile. Ciò che nel Settecento era effettivamente utopistico e totalmente illusorio era la riproposizione delle antiche forme della democrazia, adeguate alle dimensioni delle città-stato, come modelli per i moderni stati nazionali. Ma non è certamente questo ciò che fecero i rivoluzionari settecenteschi. Come abbiamo rilevato, la loro sfida consisteva piuttosto nella reinvenzione del concetto di democrazia e nella creazione di nuove istituzioni che fossero adeguate alla società moderna e allo spazio territoriale degli stati nazionali. Un'altra buona ragione per tornare al Settecento è apprezzare la radicalità dell'innovazione che essi riuscirono a compiere: e, se lo hanno fatto loro, possiamo farlo anche noi!

Attraverso il riferimento al Settecento, possiamo anche renderci conto delle limitazioni che nascono dal rimanere ancorati ai vecchi modelli. Come nel Settecento era assolutamente illusorio riproporre il modello ateniese su scala nazionale, oggi è nella stessa misura illusorio riproporre al livello globale i modelli nazionali della democrazia e le loro istituzioni rappresentative. In effetti, molte delle proposte di riforma che abbiamo delineato nella precedente sezione riprendono i concetti e i modelli istituzionali nazionali della democrazia, limitandosi a proiettarli in una forma più allargata sull'intero spazio della realtà globale. (Da qui la tendenza al gigantismo.) Queste proposte sono imperniate su ciò che gli studiosi di relazioni internazionali definiscono «analogia interna», e cioè l'analogia tra le strutture interne dello stato nazionale e quelle del sistema internazionale o globale. È veramente impressionante notare quanto spesso, nelle proposte che abbiamo citato, le istituzioni e le pratiche interne degli Stati Uniti vengano assunte come veri e propri modelli. Non vogliamo suggerire che queste proposte di riforma dei sistemi rappresentativi - un parlamento globale, un federalismo globale, delle corti di giustizia globali, e schemi fiscali globali - non siano utili: la discussione e l'implementazione di molte di queste proposte, lo ripetiamo, potrebbero senza dubbio ridurre le ingiustizie e le disuguaglianze dell'odierno sistema globale. Ciò che ci preme sottolineare è, piuttosto, che simili riforme non saranno sufficienti per la creazione di una democrazia globale, e che è invece

necessario un atto audace di immaginazione politica che rompa con il passato, esattamente come quello che è stato compiuto nel Settecento.

Dobbiamo trovare una strada per liberarci dai tenaci fantasmi del passato che ancora tormentano il presente e paralizzano la nostra immaginazione, non solo per la questione della differenza di scala e per il fatto che le forme moderne di rappresentanza e di responsabilità risulterebbero disorientate e diluite negli sconfinati spazi globali, ma anche per la ragione che noi stessi siamo cambiati. Come abbiamo argomentato a lungo nel secondo capitolo, mentre le condizioni del lavoro diventano sempre più comuni in tutto il mondo, la produzione tende a divenire compiutamente biopolitica. Abbiamo sostenuto, in altri termini, che le forme predominanti della produzione tendono a coinvolgere la produzione del sapere, degli affetti, della comunicazione e delle relazioni sociali - in breve, la produzione di forme di vita sociali che sono comuni. Il divenire comune del lavoro da un lato, e la produzione del comune dall'altro, non sono fenomeni isolati che valgono solo per gli ingegneri informatici di Seattle o di Hydebard, ma caratterizzano anche gli operatori salutaristi in Messico e in Mozambico, gli agricoltori in Indonesia e in Brasile, gli scienziati cinesi e russi, gli operai di fabbrica in Nigeria e in Corea. E, tuttavia, la centralità del comune non diminuisce in nessun modo la singolarità delle diverse situazioni soggettive, dal momento che è proprio la coincidenza tra comune e singolarità che definisce il concetto di moltitudine. La differenza antropologica del presente, e cioè la differenza segnata dalla formazione della moltitudine, è un motivo in più che rende improponibili i modelli del passato. Questo è uno dei motivi per cui riteniamo opportuno definire postmoderno il nostro tempo, al fine di segnalare nel modo più netto possibile queste differenze rispetto alla di un'archeologia con cui riesumare i modelli del passato, abbiamo bisogno di qualcosa di simile a ciò che Foucault chiamava genealogia, vale a dire della creazione di nuovi modelli sociali e istituzionali basati sulle capacità produttive delle soggettività: «Non è [...] un empirismo che attraversa il progetto genealogico, e nemmeno un positivismo nel senso ordinario del termine quel che

gli vien dietro. Si tratta in realtà di far entrare in gioco dei saperi locali, discontinui, squalificati non legittimati contro l'istanza teorica unitaria che pretenderebbe filtrarli, gerarchizzarli, ordinarli in nome di una conoscenza vera [...]. Le genealogie non sono dunque ritorni positivisti a una forma di scienza più attenta o più esatta. Le genealogie sono precisamente delle antiscienze».

Se per difenderci dall'oppressione globale e dalla tirannia non è più sufficiente utilizzare i modelli istituzionali delle democrazie degli stati nazionali, allora dobbiamo inventare nuovi modelli e nuovi metodi. Come dicevano i federalisti nel XVIII secolo, i nuovi tempi esigono una «nuova scienza» della società e della politica per smettere di ripetere i vecchi miti del buon governo e per prevenire il ritorno delle vecchie forme di ordine. Al giorno d'oggi, non solo a causa delle dimensioni globali della società contemporanea, ma anche in ragione della nuova antropologia e delle nuove capacità produttive della moltitudine, anche noi abbiamo bisogno di una nuova scienza - o forse, seguendo l'indicazione di Foucault, di un'antiscienza!

Una nuova scienza della democrazia globale non dovrebbe semplicemente guarire il nostro lessico politico dalla corruzione che lo ha colpito; dovrebbe anche trasformare tutti i basilari concetti politici della modernità. Dal concetto di stato nazionale e di libero mercato sino a quello di socialismo; dalla nozione di rappresentanza politica a quella dei soviet e dei consigli; dai diritti umani ai cosiddetti diritti dei lavoratori: tutto ciò deve essere ripensato nel contesto delle nostre attuali condizioni. La nuova scienza dovrà essere una scienza della pluralità e della ibridazione, una scienza delle molteplicità in grado di definire il modo in cui tutte le differenti singolarità possano esprimersi pienamente nella moltitudine.

Ci sono certo delle importanti differenze tra il nostro approccio alla moltitudine e la nuova scienza del Settecento. Una prima differenza è che i profeti francesi e nordamericani dell'Illuminismo desideravano creare uno specchio istituzionale della società, ma si trattava purtroppo di uno specchio artificialmente distorto, e cioè concepito per ricavare dalla pluralità

della moltitudine un popolo intrinsecamente unito: E pluribus unum, come si legge ancora sulla bandiera trattenuta dal becco dell'aquila che sta nel retro della banconota da un dollaro. Oggi non si tratta più di trasformare la moltitudine globale in un popolo. La società globale è pervasa da una dinamica biopolitica dell'ininterrotta produzione del comune, mentre le soggettività globali si affermano, a un tempo, nella loro pluralità e nella loro singolarità. Il nuovo concetto di democrazia deve tener conto della dinamica costituente della moltitudine, e del fatto che la sua pluralità è refrattaria a qualsiasi forma di riduzione all'unum.

Un'altra importante differenza tra la nuova scienza settecentesca e quella di cui abbiamo bisogno oggi riguarda il fatto che attualmente la base dell'analisi e della proposta politica non è più rappresentata dall'individuo, bensì dal comune, e cioè dall'orizzonte comune delle relazioni produttive biopolitiche. Mentre i pensatori politici moderni dovevano fare i conti con la contraddizione tra l'individuo e la totalità sociale, oggi dobbiamo saper riconoscere la complementarità tra le molteplici singolarità e una vita sociale sempre più comune, ininterrottamente negoziata attraverso la cooperazione linguistica e le reti produttive biopolitiche. In verità, i grandi innovatori del repubblicanesimo settecentesco non sono mai stati integralmente individualisti: nel loro pensiero e nella loro pratica ha sempre avuto un ruolo rilevante una forte nozione dell'intesa collettiva, che essi coniugavano - e questo è altrettanto vero - con una concezione dell'appropriazione e del possesso che tendeva a mantenere i soggetti separati, definendoli come individui.¹⁰⁹ In ogni caso, le coordinate sociali sono oggi completamente diverse e, come abbiamo sottolineato, le condizioni ontologiche della società sono definite da una struttura comune che non ha nulla di statico ma che, rimanendo aperta, si propaga continuamente in ogni direzione, e viene costantemente ricostruita in modo incisivo dall'accumulazione delle energie e dei desideri della moltitudine. Paradossalmente, il mondo della finanza -con il suo enorme potere di produrre astrazioni - costituisce un esempio straordinario sia della ricchezza sociale comune della moltitudine, sia del suo futuro

potenziale: si tratta, però, di un'espressione distorta dalla proprietà privata e dal controllo nelle mani dei pochi. Il compito sarà dunque quello di scoprire una prospettiva comune che includa gli uomini, le donne, gli operai, i migranti, i poveri e tutte le altre figure della moltitudine, per amministrare tutti insieme il lascito dell'umanità e per dirigere quella che in futuro sarà la produzione del cibo, dei beni materiali, del sapere, dell'informazione e delle altre forme di ricchezza.

Infine, un'ultima differenza che ci distingue dal pensiero settecentesco è che la guerra di tutti contro tutti e l'idea di uno stato di natura dominato dalla violenza - che avevano la funzione di ricattare i progetti della libertà repubblicana - non sono più delle armi efficaci a disposizione del pensiero reazionario per legittimare il potere di una sovranità monarchica. I capi più potenti al mondo continuano certo a fare ricorso a questa tattica per esercitare il loro controllo sulle nazioni, sulle regioni e sull'intero sistema globale, ma queste idee corrispondono sempre meno alla nostra realtà storico-sociale. La nozione di una guerra di tutti contro tutti si fondava su un'economia dove la proprietà privata si coniugava alla scarsità delle risorse. La proprietà materiale - della terra, dell'acqua o di un'automobile - non ha il carattere dell'ubiquità: il fatto che io possegga e faccia uso di una cosa materiale impedisce agli altri di possederla e di usarla a loro volta. La proprietà immateriale - di un'idea, di un'immagine o di una forma di comunicazione - è invece infinitamente riproducibile: può trovarsi contemporaneamente in qualsiasi luogo, e il fatto che io la possegga e ne faccia uso non impedisce agli altri di fare altrettanto. Anzi, al contrario, le idee - come disse Jefferson - sono potenziate dalla loro comunicazione: quando accendo la mia candela con quella di un altro la luce che fanno insieme è ancora più brillante. Se alcune risorse sono ancora scarse, molte altre - soprattutto gli elementi economici più recenti - non rispondono alla logica della scarsità. Inoltre, nel momento in cui i meccanismi della produzione si basano sempre di più sulle reti in continua espansione della cooperazione e della comunicazione, l'idea un tempo fondativa della guerra di tutti contro tutti diviene sempre più innaturale. Il nostro stato di natura è creato nelle reti

comuni della moltitudine. Non ha davvero più alcun senso legittimare un potere sovrano con l'argomento della guerra tra la «democrazia» e le altre civiltà, oppure difendere la «democrazia» con uno stato di guerra permanente, o persino imporre la «democrazia» con le armi. La sola democrazia che abbia importanza oggi è quella che pone la pace al vertice dei suoi valori. La pace, infatti, non è soltanto il presupposto della democrazia, ma è la condizione fondamentale del sapere e, più in generale, del nostro essere nel mondo.

Dobbiamo prendere atto che la democrazia non è affatto una richiesta irragionevole o irraggiungibile. Quando Spinoza parla della democrazia in senso assoluto, egli vuol dire che la democrazia è il fondamento di qualsiasi società. La grande maggioranza delle nostre interazioni politiche, economiche, affettive, linguistiche e produttive sono sempre basate su relazioni di natura democratica. Talvolta queste pratiche vengono caratterizzate come fenomeni spontanei, altre volte le intendiamo come delle tradizioni o delle abitudini, ma in verità si tratta dei processi di scambio, comunicazione e cooperazione democratica che sviluppiamo e trasformiamo giorno dopo giorno. Se queste interazioni democratiche non fossero la base del nostro vivere in comune, la stessa società risulterebbe impossibile. È proprio questa la ragione per cui, secondo Spinoza, le altre forme di governo sono distorsioni e limitazioni della socialità umana, mentre la democrazia è il suo solo e unico compimento naturale.

L'elaborazione di una nuova scienza della democrazia è certo un compito enorme che attende la moltitudine, e tuttavia il senso generale di questo progetto è molto chiaro. Ne possiamo riconoscere la necessità nelle concrete e pressanti rivendicazioni che emergono in tutte le parti del mondo - e da dove mai potrà nascere il potere di realizzare un progetto del genere, se non dai desideri della moltitudine? Tutti coloro che protestano e manifestano non ne possono più di vivere in un mondo così sistematicamente segnato dalla paura, dall'ingiustizia, dalla povertà e dalla mancanza di libertà. Anche coloro che guardano con scetticismo alla possibilità di introdurre dei mutamenti sostanziali

nel breve periodo, si rendono comunque perfettamente conto che gli attuali regimi di dominio, di violenza, di mistificazione, di alienazione e di espropriazione non possono continuare a lungo: nella nostra società, la comunanza delle pratiche, dei linguaggi e delle forme di produzione contraddice le attuali forme di comando. In breve, i nostri sogni rendono ormai necessario (se non ancora possibile) un altro mondo. La dimensione globale sembra sempre più chiaramente l'unico orizzonte immaginabile del cambiamento, e una democrazia reale l'unica soluzione praticabile.

Ciò che proponiamo oggi, quindi, è l'invito a non ripetere più i vecchi rituali e gli stanchi slogan del passato, ma, al contrario, a rimettersi al tavolo da disegno e a riprendere ancora una volta la ricerca, dando il via a una nuova indagine volta a formulare una nuova scienza della società e della politica. L'articolazione di questa ricerca non può ridursi allo spoglio di dati statistici o alla classificazione di fenomeni sociologici: dobbiamo impegnarci a comprendere gli attuali bisogni biopolitici e a immaginare le possibili condizioni di una nuova forma di vita, calandoci completamente nei movimenti della storia e nelle trasformazioni antropologiche della soggettività. Una nuova scienza della produzione della ricchezza e della costituzione politica, indirizzata alla costruzione di una democrazia globale, possono emergere soltanto da questa nuova ontologia. 110

Excursus 3.

Strategia: geopolitica e nuove alleanze

Gran parte dei dibattiti contemporanei sulla geopolitica pongono un'alternativa tra due strategie per il mantenimento dell'ordine globale: l'unilateralismo o il multilateralismo. Questi dibattiti non tengono però conto del potere dei movimenti che si battono per la democrazia globale, delle loro rimostranze e delle loro proposte. I movimenti incidono in senso costituente sulla geopolitica e sulle possibilità dell'ordine globale. A questo riguardo, dobbiamo fare un breve excursus sulla storia della geopolitica per

sapere come si è sviluppata, come mai è attualmente in crisi e quali opportunità strategiche tutto ciò offra alla moltitudine.

La crisi della Geopolitica

La geopolitica moderna è nata in Europa come il campo più importante della Realpolitik, nel senso che gli stati europei, chiusi all'interno dei loro piccoli territori nazionali, disputavano le reali relazioni di potere nella vastità degli spazi globali.

Paradossalmente, la tradizione politica europea poté pretendere di proiettare la propria politica in tutto il mondo poiché concepiva l'Europa come un orizzonte finito, come «l'Occidente», il luogo ove il sole tramonta, finis terrae: l'Europa doveva sfuggire alla propria finitezza. Gli elementi spaziali hanno sempre caratterizzato l'autocomprensione dell'Europa, a volte in termini espansivi, a volte in termini conflittuali, tragici e ossessivi, dall'Egeo di Omero all'Atlantico di Colombo. I greci e i romani avevano già compreso che il controllo dello spazio esterno alla città era una condizione necessaria per assicurare la pace e il benessere all'interno. Nella storia di Roma, in particolare, il ruolo degli spazi esterni fu trasformato in un motore dell'espansione imperiale. Lo spazio geopolitico è quindi diventato una traiettoria, un movimento del destino che investe i territori esterni dettato dalle classi dominanti imperiali. È così nato il Grossraum nazionale e imperialista.

L'affermazione degli Stati Uniti come potenza globale ha trasformato la tradizione europea della geopolitica, dislocandola dalle questioni dei confini permanenti e degli spazi chiusi alla dimensione di una esteriorità indefinita caratterizzata dall'apertura delle frontiere, concentrandosi sui flussi e sulle linee mobili del conflitto come correnti oceaniche o faglie sismiche. Nell'accezione americana, la geopolitica sembra superare ogni fissità degli orizzonti spaziali, configurandosi come un'alternanza o una dialettica tra aperture e chiusure, espansionismo e isolazionismo. Questa è per l'appunto l'accezione contemporanea della geopolitica. La geopolitica può infatti considerare i confini come un

qualcosa di fisso, ma essi, al contempo, sono anche delle soglie, dei punti di passaggio. Da questo punto di vista, le guerre iniziano quando qualcuno valica armato un confine; il progresso si ha invece quando quei medesimi confini vengono attraversati senza armi; e quando vengono attraversati con o senza armi, si ha il commercio. I confini della geopolitica non hanno nulla a che fare con i confini naturali, intesi in senso geografico, etnico o demografico. Quando la geopolitica si confronta con i confini naturali, li utilizza strumentalmente o li destruttura, tracciando linee di fuga che li oltrepassano espandendoli.

Per comprendere la configurazione attuale della geopolitica (e per poterla quindi mettere in discussione), dobbiamo fare attenzione a evitare di ricadere nelle accezioni naturalistiche, deterministiche ed economicistiche dei limiti e dei confini che hanno caratterizzato la geopolitica moderna di tradizione europea. Dovremo perciò rivolgere la nostra attenzione alla flessibilità delle frontiere e delle soglie che vengono solcate di continuo, e cioè concentrarci sull'ideologia geopolitica americana, dal momento che la geopolitica contemporanea è essenzialmente basata sulla crisi dei suoi concetti tradizionali. Quando parliamo di crisi, non vogliamo dire che la geopolitica è sull'orlo del collasso, ma che funziona strutturalmente sulla base di confini, identità e limiti che sono instabili e continuamente destrutturati. La geopolitica non potrebbe funzionare senza tali confini, e tuttavia deve anche continuamente spostarli e oltrepassarli, animando così la dialettica tra espansionismo e isolazionismo. Si tratta di una geopolitica della crisi.

La geopolitica contemporanea mostra dunque di seguire lo stesso schema logico che definisce la teoria contemporanea della sovranità e la realtà dell'attività economica: essa comprende due lati che sono in perenne conflitto e in contraddizione tra di loro. Questa crisi interna, come si è detto, lungi dall'essere sintomo di un collasso, costituisce il motore del suo sviluppo. L'analisi geopolitica assume la crisi come suo fondamento e apre il sistema al conflitto tra differenti forze politiche che determinano gli spazi aperti, i confini e gli spazi chiusi. La nostra ipotesi - indubbiamente

riduttiva ma nondimeno valida

- è che questi conflitti o contraddizioni interne alla geopolitica contemporanea devono essere interpretati come espressioni del conflitto tra la moltitudine (e cioè le energie della produzione sociale) e la sovranità imperiale (e cioè l'ordine globale del potere e dello sfruttamento), tra la biopolitica e il biopotere.

Questa ipotesi ci porta a considerare i mutamenti di paradigma della geopolitica come delle risposte alle sfide poste dalle lotte della moltitudine. Altrove abbiamo sostenuto, per esempio, che la trasformazione del contesto geopolitico alla fine del XX secolo -dopo le crisi petrolifere e monetarie degli anni Settanta e il crollo del sistema di Bretton Woods - è stata una risposta alle lotte ant imperialiste e anticoloniali in Asia, Africa e in America Latina, nonché alle imponenti lotte sociali in Europa e in Nord America.¹¹¹ Oggi ci pare che il modo migliore per comprendere la crisi della geopolitica sia quello di leggerla come effetto delle lotte contro l'attuale ordine globale, dai movimenti contro il neoliberismo in India, in Brasile, a Seattle e a Genova, fino al movimento contro la guerra in Iraq. I fattori di questa crisi possono determinare gli sviluppi futuri della geopolitica. In tal senso, dobbiamo vedere quale uso strategico la moltitudine possa fare della crisi della geopolitica.

Il comando unilaterale e l'asse del male

Possiamo ora ritornare sul tema delle strategie geopolitiche del XXI secolo e dell'alternativa tra unilateralismo e multilateralismo. Il compito primario di una strategia geopolitica unilaterale, oggi principalmente rappresentata dagli Stati Uniti, è quello di portare al massimo livello la crisi delle istituzioni del vecchio ordine internazionale. Per governare efficacemente la politica globale, una strategia unilateralista dovrà per esempio minare le capacità politiche e giuridiche dell'Onu. La creazione dell'Onu alla fine della Seconda guerra mondiale fu il frutto di una convergenza tra le aspirazioni illuministiche a un governo

cosmopolitico e un accordo democratico tra gli stati nazionali che avevano vinto la guerra contro il fascismo. Dopo mezzo secolo di vita, questa alleanza si era ormai irrimediabilmente consumata. Dopo essere stata messa sotto pressione dalla guerra fredda e infine neutralizzata dalla propria incapacità di rompere i meccanismi burocratici che la soffocano dall'interno, l'Onu è oggi caduta sotto il comando dell'unica superpotenza rimasta: in altre parole, l'Onu è diventata il luogo in cui l'egemonia globale e il controllo unilaterale degli Stati Uniti si esprimono nel modo più palese. Ed è anche, paradossalmente, il luogo in cui può essere perlomeno evocata l'immagine di una più equa distribuzione delle forme di potere, adeguata ai processi della globalizzazione.

Con la fine della guerra fredda, la forma della sovranità imperiale iniziò a ridefinire i confini dei nemici di un tempo, mentre organizzava un'unica rete di controllo sul mondo. La politica di contenimento nel Medio Oriente, volta a bloccare l'allargamento di una minaccia sociale, fu trasformata in una serie di operazioni di «controffensiva» e di penetrazione militare in quella che era stata la sfera di influenza dei sovietici. Il risultato è stato la nascita della grande mezzaluna del comando imperiale, che si estende dal Medio Oriente all'Asia orientale, dalla penisola arabica a quella coreana, passando attraverso i territori dell'ex Unione Sovietica in Asia centrale e planando sulle basi strategiche nelle Filippine e in Australia. Questa mezzaluna configura il nuovo orizzonte geopolitico globale. La sovranità globale ha assunto una figura imperiale sotto il controllo degli Stati Uniti, che si avvalgono del loro enorme apparato militare centralizzato che si estende su tutta la superficie mondiale.

Questa operazione, tuttavia, non si è ancora pienamente conclusa, e non è certo libera da contraddizioni interne. Ci sono grandi aree che non sono ancora (e forse non lo saranno mai) direttamente incluse in questo regime imperiale unilateralista, aree difese da potenti stati nazionali che in certi casi esprimono, a loro volta, le loro proprie aspirazioni globali. La strategia unilateralista è quella di indebolire la resistenza di questi poteri e di circoscriverli all'interno di un determinato asse regionale, per poterli infine

integrare nel quadro della gerarchia globale. A questo proposito, ci sono tre concorrenti strategici che ogni strategia unilateralista non può permettersi di ignorare, e sui quali gli Stati Uniti devono esercitare continue pressioni: l'Europa, la Cina e la Russia. In questa prospettiva, dovremmo forse leggere il riferimento americano a un «asse del male» non solo come un monito diretto contro tre dittature nemiche relativamente deboli, ma anche - e soprattutto - come una minaccia indiretta agli amici molto più potenti che sono vicini a questi stati. In quest'ottica, possiamo forse interpretare la guerra in Iraq come un attacco indiretto all'Europa non solo per il modo in cui è stata condotta sotto il profilo politico, ma anche per la minaccia all'industria europea costituita dal controllo statunitense delle risorse energetiche irachene. Allo stesso modo, potremmo intendere i moniti statunitensi contro l'Iran come una minaccia indiretta rivolta alla sfera meridionale dell'influenza russa. E, infine, non è difficile immaginare come gli avvertimenti lanciati alla Corea del Nord possano indirettamente minacciare e indebolire il controllo cinese dell'area, fornendo così agli Stati Uniti una buona ragione per una massiccia presenza militare in Asia orientale. Ciò non significa che gli «stati canaglia» non rappresentino effettivamente una minaccia sia per i loro stessi abitanti, sia per le popolazioni degli altri stati; quello che intendiamo dire è, piuttosto, che la scelta di questi stati può avere la funzione supplementare (e forse più importante) di sfidare e di indebolire i concorrenti strategici fondamentali che minacciano il controllo unilaterale statunitense. Questo obiettivo strategico richiede l'utilizzo dell'intero arsenale geopolitico imperiale, compresi il ricorso alla guerra preventiva, i processi di organizzazione gerarchica degli stati nazionali, e la segmentazione (e, in ultima analisi, l'isolamento) di intere regioni e continenti nel quadro del sistema globale.

Contraddizioni

La strategia unilateralista del potere imperiale implica

un'importante ristrutturazione geopolitica organizzata intorno a tre elementi fondamentali. Il primo elemento è il raggruppamento dei poteri mondiali all'interno di configurazioni regionali, con il mantenimento delle relative gerarchie. La strategia geopolitica unilateralista può essere conseguentemente raffigurata come una ruota, il cui perno è rappresentato dagli Stati Uniti, da cui si diramano i raggi che toccano tutte le parti del mondo. Da questo punto di vista, ogni singola regione è caratterizzata dalla compagine dei poteri locali affiancati dagli Stati Uniti come attore dominante. L'area del Nord Atlantico è quella definita dagli stati dell'Europa occidentale più gli Stati Uniti, l'area dell'America Latina dagli stati di quella regione più gli Stati Uniti, l'area del Pacifico dagli stati dell'Asia orientale più gli Stati Uniti e così via.

Dobbiamo tuttavia tener conto anche dell'imprevedibilità di questi rapporti di forza nella politica internazionale, e riconoscere quindi che le formazioni regionali possono anche agire in contraddizione con l'unità gerarchica del comando imperiale. Il modello regionale dell'ordine imperiale viene di tanto in tanto disturbato dal protagonismo dei differenti poteri regionali, come nel caso dei tira e molla dell'Unione Europea, talvolta favorevole all'alleanza atlantica con gli Stati Uniti, altre volte aperta a una possibile riunificazione continentale con la Russia, e altre volte ancora intenta a portare a termine l'autonomia della volontà politica europea. In modo simile, i paesi dell'ex Unione Sovietica oscillano tra la fedeltà ai disegni statunitensi, l'offerta di più ampie alleanze in Europa e la riesumazione di vecchie linee geopolitiche (per esempio tra la Russia e l'India). Potremmo anche leggere gli esperimenti cinesi volti a realizzare una «democrazia delle classi medie» come un'asserzione di autonomia regionale, e cioè come il presupposto di una globalizzazione con al centro l'Asia. Sperimentazioni regionali simili, con tutte le loro esitazioni, si sono verificate anche in altre parti del mondo, come nei progetti di un'emergente autonomia regionale latinoamericana gravitante sul Brasile e l'Argentina. Possiamo immaginare un progetto di autonomia regionale anche per il Medio Oriente? In tutti questi casi, le formazioni regionali svolgono un ruolo contraddittorio nella

geopolitica imperiale unilateralista, come un'arma a doppio taglio: da un lato esse sono elementi necessari dell'ordine unificato, ma dall'altro sono anche forze potenzialmente autonome che possono rompere quest'ordine.

Il secondo elemento della strategia unilateralista comprende la produzione economica e la crisi sofferta e tuttora perdurante delle aristocrazie multilaterali dell'ordine imperiale. In questo caso, non si tratta di contraddizioni tra stati nazionali, bensì di linee di frattura che sono emerse nei conflitti di interesse tra diverse frazioni della classe capitalistica globale, manifestatesi in modo particolarmente chiaro durante la guerra in Iraq. (Guardiamo, per esempio, l'aperta opposizione alla guerra espressa da un leader del mondo dell'economia come George Soros.) Lo stato di guerra globale voluto dalla politica militare unilateralista ha prodotto effetti gravemente lesivi nei circuiti globali della produzione e del commercio; si potrebbe perciò dire, in termini assai sommi, che la globalizzazione armata unilateralista perseguita dagli Stati Uniti ha posto nuovi ostacoli e nuove frontiere, il cui effetto è stato quello di bloccare le reti economiche globali che erano state create nei decenni precedenti. La crisi più grave dell'attuale regime economico globale, dal punto di vista delle aristocrazie capitalistiche, è costituita dal fatto che, attualmente, questo stesso regime mobilita una frazione troppo ridotta del potenziale produttivo mondiale. Gran parte della popolazione globale - e si tratta di un numero di persone in continua crescita - vive nella povertà, privata di qualsiasi educazione e senza alcuna opportunità, e numerosi paesi languono sotto il peso dell'entità del debito pubblico, che prosciuga le loro risorse vitali. È dunque sempre più chiaro che la maggior parte del mondo è esclusa dai circuiti fondamentali della produzione e del consumo; in tal senso, la crisi dell'aristocrazia non colpisce soltanto le multinazionali industriali, ma riguarda tutti i soggetti produttivi dell'ordine economico globale. Le fratture di cui stiamo parlando vanno dalla semplice disapprovazione dell'unilateralismo statunitense e dalla mancanza di fiducia nella giustizia dell'atteggiamento americano, sino ai tentativi di costituire formazioni regionali concorrenti. Nel periodo

che va dagli attacchi dell' 11 settembre 2001 alla guerra in Iraq del 2003, la dissoluzione dei legami di lealtà - precedentemente solidi - e degli interessi politici ed economici comuni alle aristocrazie mondiali è stata impressionante. Una manifestazione della crisi aristocratica che ha un forte effetto sulla geopolitica è data dalla competizione tra le valute. Il passaggio dell'euro da una posizione debole a un ruolo forte, per esempio, e la minaccia di prima grandezza che la moneta unica europea rappresenta per il dollaro come riserva valutaria dell'economia mondiale, costituiscono, all'interno dell'ordine imperiale, un terreno minato e un problema che occorrerà risolvere al più presto.

Il terzo elemento della strategia unilateralista riguarda il mantenimento dell'ordine, la forma del governo globale e la ricerca della sicurezza. La versione unilateralista dell'Impero voluta dagli Stati Uniti è stata imposta con manu militari, e tuttavia le campagne militari statunitensi in Afghanistan e in Iraq si sono dimostrate incapaci di raggiungere gli obiettivi minimi della sicurezza e della stabilità; al contrario, esse stanno provocando sempre più conflitti e disordini. Inoltre, il dominio militare non è di per sé sufficiente per garantire la sicurezza globale: le relazioni economiche e culturali sono ugualmente importanti, così come lo sono le condizioni sociali- che provocano quelle disuguaglianze e quella situazione di estrema povertà che sono ancora così diffuse in tante parti del mondo. Gli Stati Uniti non riusciranno a imporre il loro comando unilaterale se non concluderanno un accordo con gli altri grandi poteri finanziari del mondo, né la sicurezza globale sarà mai possibile se lo sviluppo economico dei paesi più poveri non potrà essere assicurato. Non si tratta, ovviamente, di una mera faccenda economica, ma anche di una questione che riguarda gli equilibri e i conflitti d'ordine sociale, culturale e politico. I fini della globalizzazione e le forme della strategia geopolitica sono ancora totalmente in questione.

Una nuova magna charta?

Sta diventando sempre più evidente che l'ordinamento unilaterale - o «monarchico» - globale, centrato sul diktat militare, politico ed economico statunitense, è insostenibile. Gli Stati Uniti non possono continuare a «fare da soli». La crisi di questo ordinamento offre alcune opportunità alle «aristocrazie globali», vale a dire alle grandi multinazionali, alle istituzioni sopranazionali, agli altri grandi stati nazionali e ai potenti attori non statuali.

È venuto il momento della Magna Charta. La storia inglese racconta che agli inizi del XIII secolo re Giovanni non poteva più finanziare le sue avventure militari e non era più in grado di mantenere la pace sociale. Quando si rivolse all'aristocrazia per ottenere dei fondi e un sostegno politico, i baroni pretesero in cambio che la monarchia si sottomettesse alla legge e fornisse garanzie costituzionali: fu in questo modo che essi stesero la Magna Charta. Il re, in altri termini, accettò di rinunciare a una politica strettamente unilateralista e di collaborare attivamente con l'aristocrazia. Il nostro «monarca» globale ha di fronte a sé una crisi analoga: è incapace di pagarsi le guerre, di mantenere un ordine pacifico e, soprattutto, di garantire alla produzione economica gli strumenti necessari per il suo sviluppo. Le aristocrazie contemporanee, in cambio del loro sostegno, sono quindi nella posizione di esigere un nuovo ordinamento economico, politico e sociale che trascenda decisamente anche la nozione corrente di multilateralismo - possono cioè esigere un nuovo ordine globale.

Quale potrebbe essere il contenuto della nuova Magna Charta? Che cosa vogliono veramente le aristocrazie globali? La pace e la sicurezza sono ovviamente obiettivi importanti. In tal senso, un presupposto fondamentale è la conclusione delle avventure militari unilateraliste e dell'apparentemente interminabile stato di guerra globale. Per le aristocrazie è ugualmente importante il rinnovamento delle forze produttive globali e l'integrazione di tutta la popolazione globale nei circuiti della produzione e dello scambio. Le priorità come quella dell'eliminazione della povertà e della cancellazione dei debiti dei

paesi più poveri, in questo contesto, non costituirebbero certo gesti Carltatevoli, quanto piuttosto sforzi volti all'attivazione del potenziale produttivo latente nel mondo. Un'altra priorità fondamentale è quella del rovesciamento del processo di privatizzazione, per facilitare il libero accesso alle risorse produttive più imprescindibili come la terra, le sementi, l'informazione e il sapere. Rendere comuni le risorse è il presupposto dell'espansione e del rinnovamento dei potenziali produttivi, dall'agricoltura alle tecnologie informatiche.

Possiamo già intravedere alcuni movimenti in grado di guidare le aristocrazie verso la creazione di una nuova Magna Charta. Al meeting di Cancun del Wto, le richieste, da parte del «gruppo dei 22», di politiche più eque nell'ambito del commercio agricolo rappresentano un passo verso la riforma del sistema globale che va in questa direzione. Più in generale, i tentativi del governo Lula di stringere alleanze internazionali - con i paesi dell'America Latina e anche oltre - rivelano le possibili basi di una ricostruzione globale. Per le aristocrazie, questo allinearsi alle iniziative dei governi del Sud globale è un modo per orientare il proprio progetto di rinnovamento delle forze produttive nel sistema economico globale.

Un secondo punto di riferimento per le aristocrazie è costituito dalla moltitudine di voci che protestano contro l'odierno stato di guerra e contro l'attuale assetto della globalizzazione. Come abbiamo visto dettagliatamente, chi protesta nelle strade, nei Social Forum e nelle Ong non esprime soltanto delle rimostranze contro i fallimenti del sistema, ma avanza anche numerose proposte di riforma - dagli ordinamenti istituzionali alle politiche economiche. È evidente che questi movimenti saranno sempre contro le aristocrazie imperiali, e a nostro modo di vedere è bene che sia così; ma, in ogni caso, è nell'interesse delle aristocrazie considerare i movimenti alla stregua di potenziali alleati e come delle risorse per formulare nuove politiche globali. Alcune versioni delle riforme chieste dai movimenti e l'arruolamento delle moltitudini globali come forze attive sono fattori indubbiamente indispensabili per la produzione della ricchezza e della sicurezza.

Insieme ai governi più progressisti del Sud globale, i movimenti contro la globalizzazione sono le forze più promettenti che possono effettivamente orientare un progetto di rinnovamento, creando un'alternativa di fronte al fallimento dei regimi unilateralisti e ponendo le basi per una nuova Magna Charta.

Le aristocrazie globali, si badi, non rappresentano in nessun modo la moltitudine. Anche con una nuova Magna Charta, il programma delle aristocrazie non punta alla democrazia, ma a una forma diversa del controllo imperiale; la moltitudine è e sarà sempre antagonista nei confronti di queste aristocrazie. Detto questo, occorre anche riconoscere che la crisi delle aristocrazie di fronte all'unilateralismo degli Stati Uniti offre opportunità strategiche per le istanze democratiche sull'orizzonte globale. Si potrebbero stringere, per esempio, alleanze tra le aristocrazie industriali e le moltitudini produttive per intervenire sui livelli più poveri e deboli dello sviluppo, sui punti di massimo squilibrio tra l'ordine della produzione e i potenziali della forza lavoro, e per porre fine allo stato di guerra globale.

Possiamo allora iniziare a intravedere strategie alternative di costituzione globale. È possibile proporre il programma di un contro Impero avvalendosi delle alleanze con le aristocrazie? Ha senso proporre sul terreno geopolitico tattiche e strategie che potrebbero essere dirette intelligentemente dalla moltitudine verso questo fine? Ci sono molte indicazioni che vanno in questa direzione. Quando la fuga dalla povertà è accompagnata dalla ribellione, quando le migrazioni aprono nuovi spazi per le unioni miste e per nuove forme antropologiche e culturali, quando le guerre di liberazione si collegano a iniziative di diplomazia dal basso, e quando le aristocrazie globali vedono nell'unilateralismo la ragione dei disordini del mondo e sono così costrette a riconsiderare la subordinazione della moltitudine, con la quale iniziano a concepire di stringere alleanze, allora si prospettano nuove possibilità per sovvertire l'ordine globale. In breve, ci sembra che le contraddizioni radicali che attraversano l'ordine geopolitico dell'Impero - incluse le contraddizioni tra le aristocrazie globali e le strategie unilateraliste - offrono alla moltitudine la possibilità di

avviare processi costituenti alternativi che non abbiano più il volto del comando capitalistico, ma che possano seguire i ritmi dell'emancipazione.

Per concludere, torniamo alla questione iniziale. Ha ancora senso parlare di geopolitica? Come abbiamo visto, tradizionalmente la geopolitica era una teoria dei confini. In verità si trattava di una teoria paradossale, poiché da un lato pretendeva di essere globale, ma dall'altro - in ogni momento chiave dei suoi ragionamenti e di fronte a ogni limite di prospettiva - si riferiva sistematicamente a un «centro» e a un «fuori». Oggi, la geopolitica imperiale non ha né un centro né un fuori: è una teoria delle relazioni interne al sistema globale. Il diritto pubblico dell'Impero prende il posto che era della geopolitica, così come l'arte della guerra prende il posto che era della polizia. Siamo davvero passati dal governo nazionale alla governance imperiale, dalla gerarchia di poteri nazionali stabili alle relazioni - che toccano una molteplicità di livelli - delle organizzazioni globali e delle reti. E c'è chi vuole imporre un comando unilaterale su tutto questo. Il dispiegamento dei Marines e delle basi militari sparse in tutto il mondo non è cosa insignificante. E tuttavia questo quadro, come una sorta di disegno di Escher, è completamente instabile: basta un rapido cambio di prospettiva per invertirlo completamente. La forza del dispiegamento unilaterialista si rivela all'improvviso come debolezza; il suo centro si mostra massimamente vulnerabile a tutti i tipi di attacchi. Per mantenere se stesso, l'Impero deve creare una forma reticolare di potere che non isoli un unico centro di comando e che non escluda da sé nessun territorio esterno e nessuna forza produttiva. In altre parole, con la formazione dell'Impero, la geopolitica non ha più ragion d'essere. Presto sia le strategie unilaterialiste, sia quelle multilateraliste dimostreranno tutta la loro inefficacia. La moltitudine dovrà raccogliere la sfida e creare un nuovo contesto per la costituzione democratica del mondo.

Iconoclasti

Quando - più di quindici secoli fa - il centro dell'impero romano passò da Roma a Bisanzio, anche la struttura del governo imperiale venne profondamente modificata.¹¹² La precedente versione latina prevedeva una forma di governo articolata in tre corpi sovrani: l'imperatore governava insieme all'aristocrazia, e il potere era ulteriormente bilanciato dai comitia, le assemblee popolari. Nella successiva versione bizantina, al contrario, si era consolidato il potere di un unico attore politico, il Basileus, il Sacro Romano Imperatore che sovrastava sia l'aristocrazia sia il popolo. L'imperatore bizantino era un nuovo Mosè che teneva tra le mani le tavole della legge ricevute direttamente da Dio; un nuovo Elia assunto in cielo, l'unico mediatore tra l'umano e il divino, simile a Cristo nella sua missione redentrice di governo. Nell'impero bizantino il potere era così santificato, e la sua legittimazione veniva direttamente da Dio. La figura dell'imperatore e quella del sommo sacerdote - *imperiimi et sacerdotium* - tendevano a diventare una cosa sola.

Uno degli strumenti utilizzati a Bisanzio per difendere la centralizzazione del potere sia contro il modello latino del governo misto, sia contro qualsiasi istanza democratica o di resistenza popolare, fu il bando delle immagini sacre, o iconoclastia. Nel 726 l'imperatore bizantino Leone l'Isaurico promulgò un editto con il quale vietava ai suoi sudditi di venerare le icone o le immagini sacre, che essi consideravano strumenti di salvezza. Tutte le icone dovevano essere fatte a pezzi. La giustificazione religiosa di questa drastica misura era che la venerazione delle immagini era un sacrilegio che distoglieva dall'unica autentica venerazione, quella dovuta a Dio. L'argomento riecheggiava la narrazione biblica del vitello d'oro adorato dagli ebrei e in seguito distrutto da Mosè: «Non ti farai idolo né immagine alcuna di ciò che è lassù nel cielo» (Esodo, 20:4). L'iconoclastia non era solo un programma religioso, ma anche politico - o, per esser più precisi, il programma religioso e quello politico erano un'unica, medesima cosa. C'erano in gioco nientemeno che i poteri della rappresentazione religiosa e della

rappresentanza politica.

Prima dell'ottavo secolo-prima cioè che esplodesse il furore iconoclastico - nell'abside delle basiliche bizantine c'era un enorme mosaico che rappresentava la figura sublime del Cristo Pantocrator (colui che governa tutte le cose) circondato dagli apostoli e dai simboli dell'apocalisse. Se avessimo potuto camminare all'interno di quella basilica, avremmo avvertito tutta la nostra insignificanza di fronte a una così imponente rappresentazione del divino; tuttavia, per gli iconoclasti questa torreggiante rappresentazione del potere non era sufficiente. I sudditi imperiali non dovevano neppure essere in grado di godere dell'immagine del Pantocrator o di possedere delle icone: venne proibita la possibilità di venerare l'immagine di Dio, venerazione che dava ai fedeli la speranza di raggiungere la salvezza. La rappresentazione iconica offriva infatti un modo, anche se solo nei più piccoli recessi dell'immaginazione, per partecipare al sacro e imitare il divino. La rappresentazione estetica costituiva, in altre parole, un veicolo per un certo genere di rappresentanza politica. L'imperatore iconoclasta doveva porre fine anche a questa piccola opportunità di potere e di salvezza. Dio doveva essere completamente separato dalla moltitudine, dato che l'unico tramite tra Dio e la moltitudine l'unico strumento di salvezza - è il Basileus stesso.

Questa concezione bizantina del potere ha giocato un ruolo importante nella fondazione della modernità europea - e questo va detto tenendo naturalmente conto delle differenze tra l'immaginazione dei moderni e la realtà della storia bizantina. Qualcuno potrebbe dire che la figura bizantina del potere risorse nella Russia della prima età moderna, quando al titolo di Cesare (czar) si affiancò l'epiteto di «terribile» (groznyj). Non si trattava di una vera e propria novità, visto che già con le lotte iconoclaste la sovranità aveva incominciato ad adornarsi di una caratterizzazione di «terribilità», con la quale si voleva far intendere che il sovrano poteva recidere in ogni momento la relazione tra chi comanda e chi obbedisce. È, in sostanza, quella concezione della sovranità assoluta che indignava Montesquieu e Voltaire; quella figura del potere alla quale Edward Gibbon e Adam Smith contrapponevano le loro

prospettive di liberazione; quella Bisanzio che Herder e Niebuhr videro come drammaticamente opposta alla loro illimitata passione romantica per la libertà. La tradizione libertaria della modernità si costituì almeno in parte in opposizione all'arroganza del potere bizantino.

La concezione bizantina del potere, però, ha trovato, il modo per giungere fino ai nostri giorni. Le odierne teorie politiche della sovranità imperiale traboccano di crudeltà bizantina, e la stessa idea di un potere che possiede prerogative morali e che pretende di essere legittimato - in contrasto con tutte le concezioni illuministiche, secolarizzate e moderne dell'Impero - dalla simbiosi tra sacerdotium e imperium, è ancora viva ai giorni nostri. Già nel ventesimo secolo, i politici zdanoviani e maccartisti affermavano che la funzione sacerdotale dei dogmi ideologici non poteva essere separata dalla sovranità; le stesse cose le risentiamo oggi, ripetute tanto dai teorici della «guerra giusta» e della «guerra preventiva» contro un nemico indefinibile e sconosciuto, quanto nella retorica della «sicurezza» e della «tolleranza zero» contro le moltitudini metropolitane. Ma la cosa più importante è che oggi abbiamo anche iniziato a sentire leader politici che propongono ancora una volta una rappresentazione della sovranità che recide qualsiasi relazione tra governanti e governati, riesumando un'accezione assoluta e autonoma del potere. Questi sono i nuovi iconoclasti!

La situazione è ancora più complicata dal fatto che gli odierni iconoclasti hanno anche paradossalmente usurpato la posizione degli iconofili. Il nuovo potere sovrano si sforza di recidere la relazione tra chi comanda e chi obbedisce proprio attraverso l'uso delle immagini, attraverso lo spettacolo mediatico e il controllo delle informazioni. Quell'elemento soteriologico che le moltitudini bizantine trovavano nelle icone oggi sembra esser stato completamente tolto a tutte le immagini.

Contro questi nuovi poteri bizantini dobbiamo lanciare un grido di protesta simile a quello di Giovanni Damasceno, che con la sua Difesa delle immagini sacre ha contribuito più di ogni altro pensatore a sconfiggere l'iconoclastia. La controversia iconoclasta bizantina è spesso intesa come un dibattito sul rapporto tra la copia

e l'originale, un dibattito in cui sono contestualmente coinvolte la filosofia di Platone e la teologia patristica.¹¹³ Giovanni Damasceno sottolinea invece la centralità del tema dell'incarnazione di Dio, e cioè la nuova connessione materiale che si è instaurata tra l'umanità e il Dio che si è fatto carne, il quale può essere rappresentato proprio in virtù della sua materialità. Il dibattito è articolato in termini prettamente teologici, anche se in gioco c'è una vera e propria lotta politica intorno alla figura del potere. Non posso accettare, scrive Giovanni, che il Basileus usurpi tirannicamente il sacerdozio.¹¹⁴ Il sacerdozio, afferma - vale a dire, il potere dell'invenzione sociale e la legittimazione dei valori e di una libera esistenza appartiene alla moltitudine. Non c'è sovranità che sia autorizzata a distruggere le icone che aprono l'immaginazione all'amore della libertà; nessuna sovranità è cioè autorizzata a fare a pezzi il tramite della speranza e della salvezza, che appartiene alla moltitudine. Altrimenti, se il sovrano diviene un tiranno e il suo potere diventa assoluto e indiscutibile, la stessa sovranità dovrà essere attaccata e distrutta.

DEMOCRAZIA DELLA MOLTITUDINE

Passo infine alla terza forma di governo, perfettamente assoluto, che chiamiamo democrazia.

Baruch Spinoza

Herzen una volta disse di Bakunin, che era suo amico, che in tutte le sue iniziative rivoluzionarie egli aveva preso il secondo mese di gravidanza per il nono. Herzen tuttavia, dal canto suo, tendeva a negare l'evidenza della gravidanza anche al nono mese.

Lev Trotskij

I movimenti che esprimono rivendicazioni contro le ingiustizie del sistema globale e che avanzano quelle proposte di riforma che abbiamo passato in rassegna, sono senza dubbio potenti forze di trasformazione democratica; a questo rilievo dobbiamo però associare un ripensamento del concetto di democrazia alla luce delle nuove sfide e delle nuove possibilità offerte dal nostro mondo. Questo ripensamento concettuale è lo scopo fondamentale del nostro libro.

Non pretendiamo, infatti, di proporre un concreto programma di azione per la moltitudine, ma vogliamo piuttosto cercare di elaborare le basi concettuali sulle quali può essere edificato un nuovo progetto democratico.

Sovranità e democrazia

La tradizione del pensiero politico occidentale sembra concordare su un principio fondamentale: che soltanto «l'uno» può governare, indipendentemente dal fatto che questo uno sia il re, lo stato, la nazione, il popolo o il partito. Le tre forme canoniche del governo che formano il basamento del pensiero politico antico e moderno - monarchia, aristocrazia e democrazia - si riducono, da questo punto di vista, a un'unica forma. L'aristocrazia è il governo dei pochi, ma solo nella misura in cui i pochi sono uniti in un solo corpo e possiedono una sola voce; e, in modo analogo, la democrazia è il governo dei molti o di tutti, ma solo nella misura in cui questi ultimi sono unificati nel «popolo» o in qualche simile soggetto unitario. Dovrebbe tuttavia esser chiaro che questo dettato del pensiero politico, che stabilisce che solo l'uno può governare, stravolge e in fin dei conti nega l'idea di democrazia. Come l'aristocrazia, la democrazia diviene una mera facciata, dal momento che, de facto, il potere è sempre monarchico.

Il concetto di sovranità domina la tradizione della filosofia politica e serve da base per tutto ciò che concerne la politica per la semplice ragione che il concetto di sovranità esige che a governare e a decidere debba sempre essere uno solo. Soltanto l'uno può essere il sovrano - ci dice la tradizione - e non ci può essere politica senza sovranità. Questo principio ricorre tanto nelle teorie della dittatura e nel giacobinismo quanto in tutte le varianti del liberalismo come una sorta di ricatto che sembra impossibile evitare. La scelta è tale da non ammettere compromessi: o la sovranità o l'anarchia! Il liberalismo, pur con tutta la sua insistenza sul pluralismo e la divisione dei poteri, in ultima istanza cede sempre di fronte alle necessità della sovranità. Qualcuno deve pur comandare, qualcuno deve pur decidere. Questo ritornello è onnipresente come una sorta di truismo, rinvigorito anche dai proverbi popolari: troppi cuochi rovinano la minestra. Ci vuole un unico soggetto che governi e che decida, si assuma le responsabilità ed eserciti il controllo: altrimenti, è il disastro.

Nel pensiero europeo, quest'insistenza sul primato dell'uno è spesso caratterizzata come un interminabile lascito platonico. L'uno è l'immutabile fondamento ontologico: origine e fine, sostanza e potere. La falsa alternativa tra il governo dell'uno e il caos viene ripetuta in innumerevoli varianti nella storia della filosofia della politica e del diritto occidentali. Nell'età d'argento della filosofia moderna, alle soglie del XX secolo, i filosofi del diritto utilizzavano questa alternativa come base del «diritto naturale», concepito come «teoria pura del diritto».

Rudolf Stammler, per prendere un esempio significativo, ritiene che l'ordine giuridico sia la rappresentazione materiale di questa unità ideale e formale.¹¹⁵ L'insistenza sul governo dell'uno non è certo di esclusivo appannaggio della tradizione occidentale; anche la storia della filosofia cinese, per esempio, è dominata dalle nozioni di una unità immobile e di un unico centro di comando.

La necessità della sovranità è il fondamento della tradizionale analogia tra il corpo sociale e il corpo umano. L'illustrazione del frontespizio originale del *Leviatano*, scelta personalmente da Hobbes, mostra questa verità in modo incomparabile.¹¹⁶ Osservata da una certa distanza, l'illustrazione raffigura il corpo del re che sovrasta la terra, ma avvicinandosi ci si può rendere conto che, sotto la testa del re, il suo corpo è composto da centinaia di piccoli corpi dei cittadini, che formano il torso e le braccia: il corpo del sovrano è letteralmente costituito dalla totalità del corpo sociale. L'analogia non ha soltanto il compito di enfatizzare l'idea dell'unità organica, ma anche quello di rafforzare e naturalizzare la divisione delle funzioni sociali. C'è una sola testa, e tutti i diversi organi e membra devono obbedire alle sue decisioni e ai suoi comandi. In ogni corpo abita una singola soggettività, la cui mente razionale deve governare sulle passioni del corpo. La fisiologia e la psicologia sono chiamate ad alimentare il truismo della teoria della sovranità.

In precedenza, abbiamo posto più volte l'accento sul fatto che la moltitudine non è un corpo sociale per questa precisa ragione: la moltitudine non può essere ridotta all'unità e non si sottomette al potere dell'uno. La moltitudine non può essere sovrana. Per questa stessa ragione, la democrazia, che Spinoza definisce assoluta, non

può essere considerata una forma di governo nel senso tradizionale del termine, poiché essa non riduce la pluralità delle differenze di ciascuno alla figura unitaria della sovranità. Da un punto di vista strettamente funzionale - ci dice la tradizione - ciò che è molteplice non può prendere decisioni per l'intera società, e dunque è politicamente irrilevante.

Carl Schmitt è il filosofo moderno che ha concettualizzato nel modo più rigoroso la centralità della sovranità per la politica, rinnovando le prime teorie moderne della sovranità assoluta articolate da autori come Hobbes e Bodin. Un aspetto particolarmente interessante di questa speculazione è il modo con cui Schmitt ricongiunge le teorie medievali e feudali della sovranità, caratteristiche della lunga storia dell'Ancien Regime, con le moderne teorie della dittatura: dalle nozioni del Carisma divino del monarca alle teorie giacobine dell'autonomia del politico, e dalle concezioni della dittatura burocratica a quelle delle tirannie populiste e fondamentaliste. Schmitt ribadisce che in tutti questi casi il sovrano trascende il sociale e dunque, per questa ragione, il politico è sempre fondato sulla teologia: il potere è sacralizzato. In altri termini, il sovrano è definito positivamente come colui che non ha sopra di sé nessun altro potere e per questo è quindi libero di decidere, e, negativamente, come colui che è potenzialmente esonerato dal dovere obbedire alle norme e ai poteri sociali. La nozione teologicopolitica schmittiana dello «stato totale», che pone la sovranità al di sopra di qualsiasi altra forma di potere come l'unica possibile fonte della legittimazione, sviluppa la concezione moderna della sovranità in una forma coerente con l'ideologia fascista. Schmitt polemizzò aspramente nella Germania weimariana contro le forze liberali che sostenevano il pluralismo parlamentare: queste forze, a suo parere, o negavano ingenuamente il potere del sovrano, contribuendo così all'avanzata dell'anarchia, oppure mascheravano in malafede la sovranità dietro il gioco della pluralità dei poteri, minando così le sue prerogative. A questo proposito, dobbiamo richiamare l'attenzione ancora una volta sul fatto che la sovranità, in senso moderno, non si identifica necessariamente con un singolo individuo - un imperatore, un fuhrer o un cesare che

trascende da solo la società e decide, bensì esige semplicemente che un qualche soggetto politico unitario (che può essere un partito, un popolo o una nazione) adempia a questo ruolo.¹¹⁷ La moderna dottrina della sovranità politica si concatena con le teorie capitalistiche e le pratiche della gestione economica. Ci deve sempre essere un'unica figura che si assume la responsabilità di decidere nell'ambito della produzione, non solo per costituire un ordine economico, ma anche perché possa esserci dell'innovazione. Il capitalista è colui che riunisce gli operai nella cooperazione produttiva -per esempio, nella fabbrica. Il capitalista è un moderno Licurgo, sovrano nel regno privato della fabbrica, che spinge sempre oltre lo stato delle cose per innovare. Schumpeter è l'economista che ha descritto con più rigore il ciclo economico dell'innovazione, collegandolo alla forma del comando politico: all'eccezionalismo sovrano corrisponde l'innovazione economica come forma del governo industriale. ¹¹⁸ Un gran numero di lavoratori vengono impegnati nelle pratiche materiali della produzione, ma il capitalista è il responsabile unico dell'innovazione. Così com'è uno solo a decidere in politica, allo stesso modo è uno solo a innovare in economia.

I due lati della sovranità

La teoria della sovranità porta molti a concepire il politico come l'ambito della sovranità - per esempio, focalizzando l'attenzione sullo stato - ma si tratta di una rappresentazione troppo angusta del politico. La sovranità è necessariamente articolata in due lati; il potere sovrano non è una sostanza autonoma e non è mai assoluto, in quanto consiste in una relazione tra chi comanda e chi obbedisce, tra la protezione e l'obbedienza, tra i diritti e i doveri. Tutte le volte che i tiranni hanno cercato di sfigurare la sovranità trasformandola in un potere unilaterale, alla fine i dominati si sono rivoltati e hanno restaurato la natura bipolare della relazione. Coloro che obbediscono sono infatti altrettanto necessari all'economia della relazione quanto l'uno che

comanda. La sovranità è necessariamente un sistema di potere di natura duale.

La natura bipolare della sovranità chiarisce, come ci ha spiegato Machiavelli, l'utilità essenzialmente limitata della violenza e della forza nel quadro del comando politico. La forza militare può essere utile per la conquista e per il controllo a breve termine, ma la violenza, da sola, non può stabilizzare il potere e la sovranità. La forza militare, dato il suo sbilanciamento unilaterale, è infatti la più debole forma di potere: è dura, ma anche fragile. La sovranità ha bisogno anche del consenso dei governati: oltre a usare la forza, il potere sovrano deve esercitare una egemonia sui sudditi, deve cioè essere in grado di indurre non solo la paura, ma anche il rispetto, la dedizione e l'obbedienza, grazie a una forma di potere moderata e flessibile. La sovranità deve essere sempre in grado di negoziare le relazioni con coloro che le sono subordinati.

Una volta riconosciuto che la sovranità è una relazione bipolare e dinamica, possiamo iniziare la ricognizione delle contraddizioni che si producono di continuo nell'ambito di questa relazione. Prendiamo, innanzitutto, la dimensione militare della sovranità, e cioè il potere di decidere sulla vita e la morte dei sudditi. L'inarrestabile sviluppo delle tecnologie di distruzione di massa lungo tutta l'età moderna, giunto infine alla produzione delle armi nucleari, ha reso pressoché assoluta -come abbiamo visto nel primo capitolo - questa prerogativa della sovranità: il sovrano che possiede le armi nucleari domina in maniera pressoché incontrastata sulla morte. E tuttavia questo potere, che ha tutta l'apparenza dell'assolutezza, è messo radicalmente in questione dalle pratiche che rifiutano il controllo sulla vita, come le azioni suicide: dalle proteste dei monaci buddhisti che si danno fuoco agli attentati suicidi dei terroristi. Quando la vita stessa viene negata nel corso della lotta contro la sovranità, il potere sulla vita e sulla morte esercitato dal sovrano diventa semplicemente inutile. Le armi che non lasciano scampo ai corpi sono neutralizzate dalla negazione assoluta e volontaria del corpo. Inoltre, in termini generali, il sacrificio dei sudditi mina alla base il potere del sovrano: senza i sudditi, il sovrano non governa su una società, ma su una

terra vuota e devastata. L'esercizio di questa sovranità assoluta entra in contraddizione con la sovranità stessa.

Anche per quanto riguarda la sfera economica, il sovrano è costretto a negoziare una relazione con i sudditi e a sollecitare il loro consenso. I classici dell'economia politica, come Smith e Ricardo, hanno posto questa relazione al centro della produzione capitalistica, sostenendo che nella società capitalistica il lavoro è la fonte primaria della ricchezza: il capitale ha bisogno del lavoro nella stessa identica misura in cui il lavoro ha bisogno del capitale. Marx ha scorto in questa relazione una contraddizione essenziale: il lavoro è antagonista nei confronti del capitale e rappresenta una minaccia costante per la produzione con i suoi scioperi, i sabotaggi, o altri innumerevoli escamotage, ma al tempo stesso il capitale non può fare a meno del lavoro. Il capitale è cioè costretto a coesistere intimamente con il nemico. In altre parole, il capitale deve sfruttare il lavoro dei lavoratori, ma non può permettersi di opprimerli, di reprimerli o di escluderli: senza la loro produttività non può fare nulla. Il concetto di sfruttamento fornisce un compendio delle contraddizioni che stanno al cuore della configurazione capitalistica del potere: gli operai sono subordinati al comando del capitalista, che sottrae loro una porzione della ricchezza che essi producono. Tuttavia, i lavoratori non sono semplicemente vittime prive di potere. Essi, al contrario, sono estremamente potenti, poiché sono la fonte stessa della ricchezza. «Gli oppressi» è un termine che designa una massa marginale e priva di potere, ma «gli sfruttati» sono invece soggetti centrali, produttivi e potenti.

La natura bipolare della sovranità non significa soltanto che essa è una relazione, ma anche una lotta continua. Questa relazione, per la sovranità, è un ostacolo strutturale che può bloccare o inibire, almeno temporaneamente, la volontà di chi è al potere. Vista dall'altro lato, questa relazione invece è il punto di vista a partire dal quale la sovranità può sempre essere sfidata e sovvertita. In politica, come in economia, c'è sempre un'arma a disposizione dei subordinati, e cioè la minaccia di rifiutare la loro posizione di subordinazione sottraendosi alla relazione. L'atto di rifiutare la relazione con il sovrano è una specie di esodo, una fuga

dalle forze dell'oppressione, della servitù e della persecuzione, per andare in cerca della libertà. L'esodo è un elementare atto di liberazione e una minaccia che qualsiasi forma di sovranità deve costantemente affrontare, contenere o rimuovere. Se la sovranità fosse una sostanza autonoma, allora il rifiuto, la sottrazione o l'esodo dei subordinati sarebbe un vantaggio per il sovrano: chi non è presente non può causare problemi. Ma dal momento che il sovrano non è autonomo - dal momento cioè che la sovranità è una relazione - questi atti di rifiuto costituiscono una minaccia molto reale. Senza la partecipazione attiva dei subordinati, il sovrano si sgretola.

Nella nostra era, nell'età dell'Impero globale, le lotte che si svolgono all'interno della relazione bipolare in cui consiste la sovranità diventano sempre più drammatiche e intense. Si potrebbe anche dire che l'ostacolo che è sempre stato posto di fronte alla sovranità - ovvero la necessità di ottenere il consenso, la sottomissione e l'obbedienza - si è soggettivato in un avversario attivo e implacabile. Un primo approccio a questa questione assolutamente decisiva può essere articolato nei termini di ciò che abbiamo chiamato biopotere, e cioè nel senso della tendenza, da parte della sovranità, a trasformarsi in potè-re sulla vita stessa. Un nuovo aspetto dell'attuale ordine globale è dato dal fatto che, contestualmente ai processi della globalizzazione, esso tende a dissolvere i confini tra le forme politiche, economiche, sociali e culturali del potere e della produzione. Da un lato, il potere politico non è più soltanto chiamato a produrre le norme legislative e a preservare l'ordine nella sfera pubblica, ma deve mettere in gioco la produzione delle relazioni sociali in tutti gli aspetti della vita. A questo proposito, nel primo capitolo abbiamo sostenuto che la guerra non è più uno strumento politico a cui ricorrere in ultima istanza, ma è diventata il fondamento stesso del politico, la base della disciplina e del controllo. Ciò non significa che la politica si sia ridotta all'esercizio della forza bruta, quanto piuttosto che il potere militare deve ora saper affrontare adeguatamente non solo le questioni politiche ma, soprattutto, la produzione della totalità della vita sociale. Il potere sovrano non deve soltanto governare la

morte, ma deve anche produrre la vita in quanto tale. Dall'altro lato, la produzione economica è sempre più biopolitica: essa, cioè, non si limita alla produzione di beni materiali, ma è anche produzione dell'informazione, della comunicazione e della cooperazione-in breve, produce l'ordine e le relazioni sociali. La cultura è quindi direttamente un elemento sia dell'ordine politico, sia della produzione economica. Nell'orizzonte dell'Impero -in una specie di concerto o di convergenza delle diverse forme di potere - la guerra, la politica, l'economia e la cultura diventano un modo di produzione unificato della vita sociale nella sua globalità, e quindi una forma di biopotere. Avvalendoci di un lessico diverso, potremmo dire che, nell'Impero, il capitale e la sovranità tendono a sovrapporsi completamente.

Una volta riconosciuta questa convergenza nell'ambito del biopotere, possiamo concludere che la sovranità imperiale dipende completamente dagli agenti sociali produttivi sui quali esercita il potere. Le relazioni politiche della sovranità assomigliano sempre di più alle relazioni economiche tra il capitale e il lavoro: come il capitale dipende sistematicamente sulla produttività del lavoro (al quale quindi, nonostante il suo antagonismo, deve assicurare la salute e la sopravvivenza), allo stesso modo anche la sovranità imperiale dipende non solo dal consenso, ma anche dalla produttività sociale dei subordinati. I circuiti sociali dei produttori sono la linfa vitale dell'Impero, e se essi rifiutassero in toto la relazione di potere, se essi cioè si sottraessero a questa relazione, l'Impero crollerebbe immediatamente in un ammasso senza vita. La trilogia di *Matrix* interpreta a suo modo questa forma di dipendenza del potere: la Matrice sopravvive non solo poiché succhia l'energia di milioni di esseri umani incubati, ma anche perché risponde agli attacchi creativi di Neo, di Morpheus e dei partigiani di Zion. La Matrice ha bisogno di tutti noi per sopravvivere.

Un secondo approccio, più complesso, alle innovazioni della sovranità imperiale riguarda la natura illimitata dell'Impero. Le precedenti forme della sovranità e della produzione dipendevano tutte da una popolazione racchiusa all'interno di spazi ben

delimitati, che poteva essere divisa in molti modi per fornire ai governanti la possibilità di superare gli ostacoli posti dalla relazione in cui consiste la sovranità. Se un gruppo specifico rifiutava il suo consenso o era refrattario a sottomettersi al sovrano, poteva essere escluso dai circuiti dello scambio sociale e, al limite, sterminato. Per la sovranità era necessario mantenere viva la relazione con la popolazione in generale, ma qualsiasi gruppo specifico poteva essere reso superfluo, eliminabile - lo si poteva scartare. Nell'Impero, al contrario (dal momento che si tratta di un sistema biopolitico espansivo e inclusivo), l'intera popolazione globale tende a diventare necessaria per il potere sovrano, non solo in quanto produttrice, ma anche come consumatrice, come utente o partecipante ai circuiti interattivi della rete. L'Impero governa una società globale sempre più autonoma, da cui dipende sempre più pesantemente. Ciò non toglie il persistere di confini e soglie che mantengono le gerarchie che dividono la popolazione globale, né la realtà di un dominio sovrano che può sottomettere intere popolazioni con la crudeltà e la drammaticità della miseria; e tuttavia, l'esclusione di una qualunque popolazione dai processi della produzione biopolitica tende a tradursi, per l'Impero, in un atto gravemente autolesionistico. Nessun gruppo è in tal senso «eliminabile», dal momento che la società globale funziona come un unico complesso integrato. La sovranità imperiale non può quindi evitare di relazionarsi con questa sterminata moltitudine globale. Tutti coloro sui quali si esercita il governo imperiale possono ben essere sfruttati - anzi, la loro produttività sociale deve essere sfruttata - ma per questa stessa ragione non possono essere esclusi. L'Impero deve continuamente commisurare i rapporti di potere e di produzione alla moltitudine globale, e affrontare le sfide che essa gli pone.

Nell'era della sovranità imperiale e della produzione biopolitica, la bilancia pende decisamente dalla parte dei subordinati: questi ultimi si presentano ormai come gli unici produttori dell'organizzazione sociale. Questo non comporta, ovviamente, lo sgretolamento immediato della sovranità, né la perdita del potere da parte dei governanti; piuttosto, significa che i

governanti diventano sempre più dei parassiti, e che la sovranità diviene sempre meno necessaria. Contestualmente, i subordinati sono sempre più autonomi e capaci di formare la società senza più dipendere da nessuno. In precedenza, abbiamo trattato a lungo delle nuove forme egemoniche del lavoro immateriale, che si basa sulle reti della comunicazione e della cooperazione che condividiamo tutti e che, a sua volta, produce nuovi segmenti della rete costituiti da relazioni intellettuali, affettive e sociali. Abbiamo anche spiegato che queste nuove forme del lavoro offrono nuove opportunità di autogestione economica, dato che i meccanismi della cooperazione necessari alla produzione sono inclusi nel lavoro stesso. Possiamo ora vedere come questa potenzialità si applichi non solo all'autogestione economica, ma anche all'autorganizzazione politica e sociale. Il fatto che i prodotti del lavoro non siano beni materiali, bensì relazioni sociali, reti comunicative e forme di vita, mostra chiaramente che la produzione economica implica immediatamente una sorta di produzione politica, o la produzione della società stessa. Non siamo dunque più vincolati dal vecchio ricatto: la scelta non è più tra sovranità o anarchia. Il potere della moltitudine di creare relazioni sociali in comune si colloca tra la sovranità e l'anarchia, e in questo modo la moltitudine offre una nuova possibilità alla politica.

In genium multitudinis

Dopo aver riconosciuto lo sbilanciamento della relazione che costituisce la sovranità e l'acquisizione da parte dei subordinati di una tendenziale priorità sui governanti, possiamo mettere in discussione il truismo che sostiene la teoria della sovranità.

Da questa nuova prospettiva, appare immediatamente chiaro che non solo non è più necessario che sia uno solo a comandare, ma che l'uno non ha mai veramente governato! In opposizione al modello trascendentale del soggetto sovrano unitario che sovrasta la società, l'organizzazione biopolitica inizia a mostrarsi come completamente immanente al sociale, come uno spazio entro il

quale tutti gli elementi interagiscono sullo stesso piano. In questo modello basato sull'immanenza, non c'è più bisogno di un'autorità esterna che imponga dall'alto l'ordine alla società: la molteplicità degli elementi che costituiscono il sociale è infatti in grado di collaborare per organizzare autonomamente la società.

Prendiamo, per esempio, la fisiologia e la psicologia, che fornivano una serie di analogie per il funzionamento e l'organizzazione del corpo sociale. I neurobiologi polemizzano da tempo contro il tradizionale modello cartesiano dell'autonomia della mente dal corpo, sul quale essa eserciterebbe il proprio potere. Le loro ricerche hanno invece mostrato che la mente e il corpo sono attributi di una medesima sostanza e che interagiscono pariteticamente a tutti i livelli della produzione della ragione, dell'immaginazione, dei desideri, delle emozioni, dei sentimenti e degli affetti.¹¹⁹ Lo stesso cervello, inoltre, non segue un modello di intelligenza centralizzato, caratterizzato da un unico fattore attivo. Gli scienziati ci dicono che il pensiero può essere inteso come un evento chimico, nel corso del quale si verifica il coordinamento di miliardi di neuroni in uno schema coerente. Nel cervello non c'è nessuno che prenda delle decisioni, ma c'è piuttosto uno sciame, una moltitudine che agisce di concerto. Dal punto di vista dei neurobiologi, l'uno non decide mai niente. Sembra dunque che alcuni sviluppi scientifici stiano seguendo una prospettiva parallela a quella della nostra ricerca. Forse avevamo allora torto quando nel terzo paragrafo del secondo capitolo abbiamo concluso che la moltitudine trasgredisce l'analogia tradizionale tra il corpo umano e il corpo sociale, e cioè che la moltitudine non è un corpo - ma, se è così, ci siamo sbagliati per una buona ragione. Se, in altre parole, l'analogia organica regge, la ragione sta nel fatto che il corpo umano è già in se stesso una moltitudine organizzata sul piano di immanenza.

Anche in economia possiamo rilevare numerose istanze che smentiscono la necessità del perdurare di un controllo unitario sui processi dell'innovazione, dal momento che, attualmente, l'innovazione ha al contrario bisogno di risorse sempre più comuni, di liberi accessi e di libere interazioni. E questo è particolarmente

vero nei settori di punta dell'economia globale, come l'informazione, il sapere e la comunicazione. Gli specialisti di Internet e di cibernetica insistono nel ribadire che l'apertura dell'accesso alle risorse elettroniche comuni è stato il principale fattore che ha reso possibili le grandi innovazioni della prima fase della rivoluzione informatica, e se oggi l'innovazione rischia sempre più di essere ostacolata, questo è dovuto all'azione della proprietà privata e ai controlli governativi che limitano l'accesso e la libertà degli scambi. Lo stesso vale anche per gli altri svariati ambiti in cui si produce il sapere. Abbiamo visto in precedenza alcune contraddizioni tra il sapere tradizionale prodotto collettivamente - dagli agricoltori che migliorano la qualità delle sementi alle comunità che creano le conoscenze mediche - e la privatizzazione di questi saperi mediante i brevetti. Anche le conoscenze scientifiche sono prodotte all'interno di grandi reti collettive che vengono incessantemente intralciate dalla proprietà privata e dal controllo centralizzato. La dimensione produttiva della comunicazione mostra infine con grande chiarezza che l'innovazione ha necessariamente luogo in comune. Le istanze dell'innovazione in rete possono essere ricondotte all'immagine di una orchestra senza direttore un'orchestra che è capace di eseguire le sue battute e di mantenere il ritmo grazie a una comunicazione continua che potrebbe essere ridotta al silenzio solo dall'imposizione dell'autorità centrale di un direttore. Dobbiamo sbarazzarci definitivamente dell'idea che l'innovazione sia prodotta dal genio di un individuo: possiamo produrre e innovare soltanto tutti insieme, in rete. La genialità, se esiste, è soltanto quella della moltitudine. Possiamo ora renderci pienamente conto dell'importanza dell'argomento che abbiamo trattato in precedenza, cioè quello della tendenza per cui, nel quadro dell'economia globale, le diverse forme del lavoro diventano sempre più comuni. Il lavoro industriale, quello agricolo e quello immateriale, insieme alla prassi sociale dei poveri, stanno assumendo caratteristiche sempre più comuni, e questo divenire comune rende non solo sempre più simili le varie forme del lavoro, ma determina anche la libertà dei loro scambi e della loro

comunicazione. Produrre in comune ci dà la possibilità di produrre il comune che, a sua volta, è la condizione di possibilità della creazione della moltitudine.

Il punto più importante da comprendere è come la moltitudine possa arrivare a prendere una decisione. Il modello del funzionamento cerebrale descritto dai neurobiologi ci dà qualche suggerimento al riguardo. Il cervello non decide seguendo il dettato di un qualche centro di comando: le sue decisioni sono invece il frutto di una disposizione o configurazione comune di tutta la rete neuronale, in comunicazione con la totalità del corpo e con il suo ambiente. Una singola decisione è prodotta da una moltitudine di microcause che agiscono simultaneamente nel cervello e nel corpo.

Il modo in cui avviene l'innovazione economica in rete ci offre forse un esempio ancora più chiaro del modo in cui la moltitudine può prendere decisioni politiche. Proprio come la moltitudine produce in comune - e producendo in comune produce il comune - essa può prendere decisioni politiche. Nella misura in cui la distinzione tra la produzione economica e il potere politico si sta decomponendo, la produzione comune da parte della moltitudine anima contestualmente l'organizzazione politica della società. La moltitudine non produce soltanto beni e servizi, ma anche - e soprattutto - cooperazione, comunicazione, forme di vita e relazioni sociali. La produzione economica da parte della moltitudine, in altri termini, non è soltanto un modello di decisione politica, ma tende anche a diventare decisione politica proprio in quanto produzione economica.

Per comprendere il processo decisionale della moltitudine, potremmo anche provare a considerarlo come una forma espressiva. La moltitudine è organizzata come una specie di linguaggio. Tutti gli elementi di un linguaggio sono definiti dalle loro differenze reciproche, ma ciò non impedisce loro di funzionare insieme: il linguaggio è una rete flessibile di significanti che si combinano secondo un quadro di regole, animando una serie potenzialmente infinita di espressioni. Una singola espressione, quindi, non è solo il frutto della combinazione di determinati elementi linguistici, ma è soprattutto produzione di significati

specifici e reali: l'espressione da un nome a un evento. Come un'espressione emerge dal linguaggio, una decisione emergerà allora dalla moltitudine in modo tale da dar significato all'intero e nominare un evento. Per rendere possibile un'espressione linguistica, tuttavia, ci deve comunque essere un soggetto separato in grado di utilizzare il linguaggio per dar vita a un'espressione. Questo è il limite della nostra analogia, poiché, diversamente da quanto accade per il linguaggio, la moltitudine è in se stessa un soggetto attivo - un po' come un linguaggio in grado di autoesprimersi.

Potremmo anche mettere in relazione la capacità decisionale della moltitudine con lo sviluppo - basato sulla collaborazione - dei software per computer e, in particolare, con le innovazioni del movimento Open Source. I software privati che dominano il mercato impediscono agli utenti di vedere il codice sorgente, che permetterebbe loro di sapere come funziona il programma. Questi programmi, per dirla con Eric Raymond, vengono cioè considerati come le antiche cattedrali, progettate da singoli geni.¹²⁰ Il movimento Open Source ha invece un approccio diametralmente opposto: quando il codice sorgente è aperto, così che tutti lo possano vedere, anche i suoi bug vengono scoperti e sistemati in maggior numero, di modo che la qualità del programma stesso viene a migliorare; più sono gli occhi che possono vederlo, più grande è il numero di persone a cui è consentito di dare il proprio contributo, e migliore diventerà il programma. Contrapponendola allo stile da costruttori di cattedrali, Raymond definisce questa concezione dell'open-source come il metodo bazaar dello sviluppo del software, dato che essa prevede la collaborazione attiva e i contributi di una notevole varietà di programmatori, ognuno dei quali ha approcci e priorità differenti. Come abbiamo visto in precedenza a proposito dello «sciame di intelletti», insieme siamo molto più intelligenti di quanto non lo sia chiunque di noi preso individualmente. La cosa importante da notare è che l'Open Source, con la sua programmazione collaborativa, non conduce alla confusione, né comporta alcun dispendio di energie. È un approccio che funziona. Possiamo quindi raffigurarci la democrazia

della moltitudine come una società open-source, una società il cui codice sorgente è pubblico, così da permetterci di lavorare insieme per sistemare i suoi bug e per creare nuovi e sempre migliori programmi sociali.

La capacità, da parte della moltitudine, di farsi Carlo del processo decisionale rovescia la relazione tradizionale che presiede all'obbligazione politica. Per Hobbes - e, in modi diversi, nell'intera storia della filosofia politica moderna - l'obbligo di obbedire, che precede qualsiasi norma positiva, è la base di tutte le leggi civili.¹²¹ Tuttavia, la moltitudine non ha mai, almeno in linea di principio, alcun obbligo a priori nei confronti del potere; al contrario, la moltitudine ha fondamentalmente il diritto di disobbedire e il diritto alla differenza. La costituzione della moltitudine è fondata sulla perenne e legittima possibilità di disobbedire. Per la moltitudine, l'obbligazione emerge solo con il processo decisionale, come risultato della sua attiva volontà politica: l'obbligazione politica dura finché perdura quella volontà politica.

La creazione della moltitudine, con le sue innovazioni in rete e la sua capacità di prendere decisioni in comune, rende oggi possibile, per la prima volta, la democrazia. La sovranità politica e il potere dell'uno, che ha sempre minato la possibilità effettiva della democrazia, tende oggi a mostrarsi non solo inutile, ma assolutamente impossibile. La sovranità, per quanto si basasse sul mito dell'uno, in realtà è sempre stata una relazione fondata sul consenso e sull'obbedienza dei subordinati. Lo sbilanciamento di questa relazione in favore dei subordinati, accompagnato dalla capacità acquisita da parte di questi ultimi di produrre autonomamente le relazioni sociali e di configurarsi come moltitudine, rendono ancora più superflua la figura di un unico sovrano. L'autonomia della moltitudine e la sua capacità di autorganizzazione economica, politica e sociale toglie alla sovranità ogni sua funzione. Non solo la sovranità non è più il terreno esclusivo del politico: essa non ha proprio più alcuno spazio in questo terreno, perché la moltitudine la mette al bando. Nel momento in cui la moltitudine è infine capace di governare

autonomamente, la democrazia diventa possibile.

Che la forza sia con voi!

Le nuove possibilità della democrazia devono confrontarsi con l'ostacolo della guerra. Come abbiamo visto nel primo capitolo, il mondo contemporaneo è caratterizzato da una guerra civile generalizzata e permanente, da una costante minaccia della violenza che viene di fatto a sospendere la democrazia. Lo stato di guerra permanente non si limita però a sospendere indefinitamente la democrazia: di fronte all'emergere di nuove possibilità di democrazia e di pressioni per realizzarla, i poteri sovrani rispondono con la guerra. La guerra funziona come un meccanismo di contenimento. Con lo sbilanciamento delle relazioni di potere che innervano la sovranità, cresce la necessità, da parte di tutti i poteri non democratici, di porre a proprio fondamento la violenza e la guerra. La relazione moderna tra la politica e la guerra è stata quindi completamente invertita: la guerra non è più uno strumento nelle mani del potere politico, che ne fa uso solo in determinate circostanze, ma diventa essa stessa - in misura sempre maggiore - il fondamento del sistema politico. La guerra tende a diventare una forma ordinaria dell'esercizio del potere. Questo spostamento, come abbiamo sostenuto nel primo capitolo, si riflette nei dispositivi di legittimazione della violenza impiegati dai poteri sovrani. Tenzialmente, la violenza non ha più bisogno di essere legittimata sulla base di strutture giuridiche o di principi morali: la sua legittimazione arriva soltanto a posteriori, dopo che la violenza stessa si è verificata, vale a dire sulla base degli effetti raggiunti, della sua effettiva capacità di creare e di mantenere l'ordine. Anche da questo punto di vista possiamo renderci conto dell'inversione degli ordini di priorità: la violenza viene prima, come base di partenza, seguita dal negoziato politico o morale, che si sviluppano sul presupposto dei suoi risultati. L'emergenza delle possibilità della democrazia ha costretto la sovranità ad adottare forme sempre più pure di dominio e di violenza.

Le forze della democrazia devono fronteggiare questa violenza della sovranità, ma non come se fossero il suo polo diametralmente opposto. Sarebbe peraltro perfettamente logico, ragionando in termini oppositivi, considerare la democrazia - in quanto forza assolutamente pacifica - come qualcosa di diametralmente opposto allo stato di guerra permanente della sovranità, ma questa contrapposizione concettuale corrisponde soltanto raramente alla nostra reale condizione. Oggi le forze emergenti della democrazia sono costrette a muoversi in un contesto violento che non possono né ignorare, né semplicemente desiderare che non ci sia. Al giorno d'oggi, la democrazia assume la forma di una sottrazione, di un volo, di un esodo dalla sovranità, ma, come abbiamo imparato dalla storia biblica, il faraone non ha nessuna intenzione di lasciare che gli ebrei se ne vadano in pace. Prima che egli si decida a lasciarli partire, le dieci piaghe devono abbattersi sull'Egitto; Aronne deve poi combattere in retroguardia contro le armate del faraone che inseguono; e infine, prima che l'esodo possa dirsi compiuto, Mosè deve dividere in due il Mar Rosso per farlo poi ripiombare sulle forze del faraone. Questo antico esempio ci insegna che non c'è alcuna norma dialettica (di quelle così diffuse nella cultura pacifista) seguendo la quale il comportamento della moltitudine, nel corso dell'esodo, dovrebbe rispondere agli attacchi del sovrano con mezzi e metodi simmetricamente opposti, e cioè affrontando la violenza repressiva con il rifiuto assoluto della violenza. L'esodo non è mai stato né mai sarà irenico, e cioè assolutamente pacifico e conciliante. Mosè e Aronne non lo erano, e le piaghe d'Egitto molto meno di loro. Qualsiasi esodo richiede una resistenza attiva e una guerra di retroguardia per contrastare le forze del sovrano che inseguono. «È possibile che io fugga, ma durante la mia fuga cercherò un'arma» scrisse Deleuze.¹²² La democrazia, come l'esodo, è quindi una guerra contro la guerra. A questo punto, però, rischiamo di cadere in una confusione concettuale: se la democrazia non può adottare la strategia opposta a quella della sovranità e contrapporre il pacifismo puro alla guerra permanente, allora che ne è della differenza tra l'una e l'altra? La guerra contro la guerra non rischia di diventare un puro e semplice non senso? Le

confusioni sorgono quando non riusciamo a fare a meno di ragionare in termini oppositivi. Un uso democratico della forza e della violenza non è né la stessa cosa, né il semplice opposto della guerra condotta dalla sovranità: è semplicemente differente.¹²³ In primo luogo, contrariamente alla nuova organizzazione della sovranità - in cui la guerra tende ad assumere un ruolo primario e a formare la base della politica - la democrazia deve ricorrere alla violenza solo come a uno strumento per perseguire i propri scopi politici. La subordinazione dell'elemento militare alla politica è uno dei principi guida degli zapatisti in Chiapas. In un certo senso, gli zapatisti hanno adottato la tradizione della guerriglia latinoamericana con un piglio ironico. Dicono di essere un esercito e hanno dei comandanti, ma invertono la struttura tradizionale. Mentre il modello cubano identificava nei leader militari in tuta mimetica i massimi esponenti del potere politico, gli zapatisti insistono nel ribadire che tutte le attività militari devono rimanere subordinate alle decisioni politiche delle comunità.¹²⁴ La subordinazione della violenza alla politica dovrebbe valere per ognuno di noi. Come dice Malraux: «Che la vittoria rimanga a quelli che avranno fatto la guerra senza amarla».¹²⁵ La subordinazione della violenza alla politica non è ancora una ragione sufficiente perché l'uso della violenza possa dirsi democratico, ma di certo è una ragione necessaria.

Il secondo principio di un uso democratico della violenza molto più sostanziale, ma anche assai più complesso - è il principio del ricorso alla violenza in funzione esclusivamente difensiva. A questo proposito possiamo attingere, ancora una volta, all'immagine degli ebrei che stanno fuggendo proteggendosi dalle armate del faraone che inseguono. L'esempio estremo della necessità di un uso difensivo della violenza ci è offerto dalla rivolta del ghetto di Varsavia contro l'occupazione nazista. Gli ebrei di Varsavia, che erano già stati rinchiusi in un ghetto circondato da un muro e che avevano assistito alla deportazione dei loro vicini e delle loro famiglie nei campi di lavoro e di sterminio, organizzarono infine una disperata lotta armata. Di fronte alla scelta tra morire in uno stato di sottomissione e morire combattendo, non c'è alcun

dubbio che fosse giusto e necessario scegliere di combattere, dal momento che la loro resistenza avrebbe potuto se non altro rappresentare un esempio in grado di ispirare quella degli altri. Questo esempio estremo potrebbe però far pensare che l'uso difensivo della violenza da parte della democrazia sia di per sé un gesto inutile, meramente simbolico. Per chiarire questo punto è allora necessario collegare l'uso difensivo della violenza alla lunga tradizione repubblicana del diritto di resistenza contro la tirannia. Il Bruto di Shakespeare esprime retoricamente il valore di questo ricorso repubblicano alla violenza: «Preferireste che Cesare fosse vivo, e morire tutti da schiavi, o che Cesare sia morto per vivere tutti da uomini liberi?»¹²⁶ La disobbedienza all'autorità o anche il ricorso alla violenza contro la tirannia è in tal senso una sorta di resistenza, un uso difensivo della violenza. Il diritto di resistenza della tradizione repubblicana è il significato di fondo del secondo emendamento della costituzione americana: «Essendo necessaria alla sicurezza di uno stato libero una ben ordinata milizia, il diritto dei cittadini di tenere e portare armi non potrà essere violato». Negli Stati Uniti, il diritto di portare armi è stato involgarito dal dibattito sul diritto degli individui di possedere pistole, fucili da caccia e altre armi pericolose, mentre l'eredità del diritto inglese e, più in generale, della tradizione repubblicana da cui deriva l'emendamento - si riferisce concettualmente al diritto della moltitudine, del «popolo in armi», di resistere alla tirannia.¹²⁷ Le Black Panthers avevano certamente compreso lo spirito di questo diritto quando, il 2 maggio del 1967, sfilarono teatralmente armate di fucile all'interno del Palazzo del Congresso dello stato della California (a Sacramento) per proclamare il loro diritto costituzionale di difendere la comunità afroamericana. Quello che però le Black Panthers non avevano compreso era che le forme di resistenza cambiano a seconda delle concrete situazioni storiche, e devono essere reinventate ogni volta che muta la situazione - nella fattispecie, non avevano compreso che il fucile non è più un'adeguata arma di difesa. I fucili delle Black Panthers, con le loro messe in scena militari, finirono per stravolgere la loro organizzazione e contribuirono alla morte violenta di molti

militanti e di altre persone. Il diritto repubblicano di ricorrere alle armi, al giorno d'oggi, non riguarda più singoli individui, comunità o stati armati. Ci vogliono nuove armi per difendere la moltitudine.

Un corollario importante di questo principio della violenza difensiva è che, dal punto di vista democratico, la violenza non crea nulla, ma può solo preservare ciò che è già stato creato. Si badi che questa è comunque un'immagine molto debole della violenza; non possiede in alcun modo la potenza che, per esempio, Benjamin attribuisce sia alla violenza mitica che fonda la legge, sia alla violenza divina che la distrugge.¹²⁸ La nostra nozione di violenza difensiva è molto più debole di questi concetti. La violenza democratica può solo difendere la società, non può crearla. Questo vale anche per i momenti rivoluzionari. La violenza in senso democratico non è ciò che innesca il processo rivoluzionario, ma è ciò che interviene solo alla fine per difenderne le conquiste, quando le trasformazioni politiche e sociali hanno già avuto luogo. In tal senso, il ricorso democratico alla violenza in un contesto rivoluzionario non è poi molto diverso da un atto di resistenza.

Occorre mettere bene in evidenza che questo principio della violenza difensiva, benché sia concettualmente chiaro, nella pratica è invece spesso alquanto confuso. Ci sono innumerevoli esempi di aggressioni e di conquiste violente che sono state spacciate come misure difensive. L'occupazione nazista dei Sudeti, nel 1938, fu giustificata dai nazisti come una misura difensiva a protezione dei tedeschi che vivevano in quella regione; allo stesso modo, i carri armati sovietici entrarono in Ungheria nel 1956, in Cecoslovacchia nel 1968 e in Afghanistan nel 1979 con la pretesa di dover difendere i governi locali; e sempre allo stesso modo, nel XX secolo, gli Stati Uniti hanno intrapreso numerose azioni «difensive» -come l'invasione di Grenada, giustificata con la necessità di difendere gli studenti americani della facoltà di medicina. Perfino le crociate vennero giustificate come guerre condotte in difesa dei cristiani in Terra Santa. La versione più sofisticata di questa mistificazione è la teoria della guerra giusta, riesumata negli ultimi anni da studiosi, giornalisti e politici.¹²⁹ La nozione di guerra giusta non si riferisce, di per sé, alla violenza difensiva: l'autodifesa degli ebrei durante

l'esodo contro le armate del faraone non ha avuto alcun bisogno di una giustificazione di questo genere. Il concetto di guerra giusta è invece usato per giustificare un'aggressione con argomenti morali. Se una guerra di questo tipo è presentata come una guerra di difesa, si tratta della difesa di valori che sono stati minacciati. È in tal senso che la teoria contemporanea della guerra giusta è strettamente connessa con le concezioni premoderne che ebbero così gran peso in Europa durante il lungo periodo delle guerre di religione. Una «guerra giusta» non è altro che un'aggressione militare che deve essere giustificata con un fondamento morale: per questo, essa non ha nulla a che vedere con la caratterizzazione difensiva della violenza democratica. Il principio dell'uso difensivo della violenza ha senso solo a condizione che sia risolutamente separato da tutte queste mistificazioni con le quali il lupo cerca di travestirsi da agnello. Il terzo principio dell'uso democratico della violenza riguarda l'organizzazione stessa della democrazia. Se il primo principio prescriveva la subordinazione sistematica dell'uso della violenza ai processi e alle decisioni politiche, e se questi processi politici sono democratici, e cioè sono organizzati nella formazione comune e orizzontale della moltitudine, allora anche l'uso della violenza deve essere organizzato democraticamente. Le guerre pagate dai sovrani hanno sempre comportato la sospensione delle libertà e della democrazia: la loro violenza militare organizzata esige una rigida forma di autorità, che non può essere messa in questione. L'uso democratico della violenza deve essere completamente diverso; non è ammissibile alcuna separazione tra mezzi e fini.

A questi tre principi, l'uso democratico della violenza deve associare una critica delle armi, vale a dire una riflessione su quali siano le armi attualmente più appropriate ed efficaci. Tutte le vecchie armi e i vecchi metodi sono ancora in circolazione, dalla resistenza passiva al sabotaggio, e in certi casi possono ancora risultare efficaci, ma quel che è certo è che non sono assolutamente sufficienti. Trotzskij imparò questa lezione direttamente sul campo, nel 1917: «La Rivoluzione insegna il valore del fucile»¹³⁰ - ma oggi il fucile non ha lo stesso valore che aveva nel 1917. Un fattore che può

spiegare il mutamento intercorso è che lo sviluppo delle armi di distruzione di massa - in particolare, le armi nucleari - ha imposto nei riguardi dell'uso della violenza la logica del tutto o niente: o la distruzione assoluta, o una mancanza di azione. Carica di tensione e di paura. Un fucile non serve a niente contro una bomba atomica. La funzione delle armi nucleari, dopo la tragica dimostrazione del loro potere distruttivo a Hiroshima e a Nagasaki, è stata generalmente quella di intimorire l'avversario. Ma proprio a causa dei loro effetti devastanti su larga scala, nella maggior parte dei casi le bombe nucleari e gli altri tipi di armi di distruzione di massa non possono essere di fatto usate: gli eserciti dei poteri sovrani dovranno perciò ricorrere ad altri generi di armi. Una seconda rilevante trasformazione è costituita dall'asimmetria della tecnologia militare, che si amplia sempre di più, soprattutto per quanto riguarda le armi di distruzione più limitate. Nelle ultime guerre, specialmente nel modo in cui sono passate in televisione, le forze armate statunitensi hanno mostrato una superiorità senza precedenti nella disponibilità di bombe e di armi leggere, supportate dalle reti della comunicazione e dell'intelligence. Sul presupposto di questa asimmetria, non ha dunque alcun senso misurarsi sullo stesso terreno.

Ciò di cui abbiamo veramente bisogno sono armi che non abbiano la pretesa di ripristinare una simmetria con il potere militare della sovranità, ma che rompano anche la tragica asimmetria che caratterizza molte forme della violenza contemporanea che, lungi dal minacciare l'ordine costituito, lo riconfermano mediante una nuova e perturbante forma di simmetria: i militari sono infuriati dalle tattiche disoneste dei kamikaze, e i kamikaze sono indignati per l'arroganza del tiranno. Le forze del comando imperiale deplorano l'idea stessa del terrore, sostenendo che i deboli reagiranno all'asimmetria del potere usando nuove armi, facilmente trasportabili, con cui colpire un gran numero di civili innocenti. E ciò probabilmente accadrà davvero, ma di certo non renderà il mondo migliore e non contribuirà a mutare in meglio le relazioni di potere; piuttosto, consentirà a coloro che hanno il potere di consolidarlo, con il

pretesto della necessità di unirsi sotto la loro autorità in nome dell'umanità e della vita stessa. Il fatto è che l'arma adeguata al progetto della moltitudine non può essere neppure simmetrica né asimmetrica rispetto alle armi del potere. Entrambe le opzioni sono controproducenti, e al limite suicide.

La riflessione sulle nuove armi ci aiuta a chiarire ulteriormente il concetto di martirio, che in diverse tradizioni religiose può essere suddiviso in due forme principali. La prima, esemplificata dai kamikaze e dagli uomini bomba, proclama il martirio come una risposta distruttiva - e autodistruttiva - all'ingiustizia. L'altra forma è completamente diversa. In questa seconda accezione, il martire non si propone alcuna distruzione, ma viene invece abbattuto dalla violenza dei potenti. In questo caso, il martirio è una sorta di testimonianza - una testimonianza non tanto delle ingiustizie del potere, ma della possibilità di un nuovo mondo, di un'alternativa non solo alla distruttività di questo specifico potere, ma del potere in quanto tale. Tutta la tradizione repubblicana, dagli eroi di Plutarco fino a Lutero, è caratterizzata da questa seconda concezione del martirio. Questo martirio è davvero un atto d'amore, un gesto costituente che guarda al futuro e che lotta contro la sovranità del presente. Questo accenno alla seconda forma di martirio - il martirio di matrice repubblicana, che attesta la possibilità di un mondo nuovo - non deve essere inteso come un sotterraneo invito all'azione. Sarebbe semplicemente ridicolo perseguire questo tipo di martirio. Esso è piuttosto, quando accade, soltanto un sottoprodotto di un'autentica azione politica, e delle reazioni della sovranità contro di essa. È quindi chiaro che per trovare una logica efficace dell'attivismo politico dovremo cercare altrove.

Abbiamo bisogno di inventare nuove armi per la democrazia. Ci sono, peraltro, molti tentativi di trovare nuovi tipi di armi.¹³¹ Prendiamo, come esempio di nuove armi sperimentali, la kermesse dei baci organizzata da Queer Nation nel corso della quale uomini e donne si baciano tra di loro sulla pubblica piazza per scioccare soprattutto gli omofobi, come nel caso dell'iniziativa di Queer Nation durante la convention dei Mormoni nello Utah. La tante

forme di carnevalizzazione e di arte mimica ormai così diffuse nelle manifestazioni contro la globalizzazione possono essere considerate come un'altra nuova forma di armamento. Il semplice fatto che milioni di persone manifestino per le strade è una sorta di arma, così come lo è anche - in modo differente - la pressione esercitata dalle migrazioni clandestine. Tutti questi sforzi sono indubbiamente utili, ma non sono ancora sufficienti; ci vogliono cioè armi che non siano soltanto distruttive, ma che siano già in se stesse forme di potere costituente, armi capaci di costruire la democrazia e di sconfiggere gli eserciti dell'Impero. Più che alle armi messe in circolazione dalle ideologie e dai politici contemporanei, queste armi di natura biopolitica assomiglieranno a quelle proposte da Lisistrata per impedire ai maschi ateniesi di decidere di andare in guerra. Non è irragionevole sperare che in un futuro biopolitico (dopo la sconfitta del biopotere) la guerra non avrà più luogo, dal momento che l'intensità della cooperazione e della comunicazione tra le singolarità (lavoratori e/o cittadini) distruggerà la sua stessa possibilità. Una sola settimana di sciopero biopolitico globale bloccherebbe qualsiasi guerra. In ogni caso, siamo già nelle condizioni di immaginare il giorno in cui la moltitudine inventerà un'arma che le consentirà non solo di difendersi, ma che soprattutto le permetterà di essere costruttiva, espansiva e costituente. Non si tratta di prendere il potere e di comandare armate, ma di distruggere la loro stessa possibilità di esistere.

La nuova scienza della democrazia: Madison e Lenin

All'inizio del terzo paragrafo del terzo capitolo abbiamo messo a fuoco la natura relazionale della sovranità, che per essa rappresenta un perenne potenziale di crisi. È all'interno della divisione tra chi comanda e chi è subordinato che la moltitudine si leva come un soggetto che proclama «Un altro mondo è possibile», sottraendosi alla relazione di potere con il sovrano per dedicarsi alla creazione di quel mondo nuovo. Con il suo esodo, la

moltitudine approfondisce la crisi della natura duale della sovranità. Al termine di questa sezione vedremo che quando il sovrano non riesce più a mantenere questa relazione con mezzi pacifici e con la politica, ricorre alla violenza e alla guerra. Il progetto democratico della moltitudine è quindi necessariamente esposto alla violenza militare e alla repressione poliziesca: la guerra insegue l'esodo della moltitudine, costringendola a difendersi e imponendo al progetto di una democrazia assoluta il paradosso di doversi definire come resistenza. In questa sezione, giungiamo al termine di questa linea di ragionamenti: la moltitudine deve configurare il proprio esodo come una resistenza, ma deve anche trasformare questa resistenza in una forma di potere costituente capace di creare le relazioni sociali e le istituzioni di una nuova società.

Nel corso di questo libro abbiamo studiato le basi ontologiche, sociali e politiche del potere costituente della moltitudine. Ora dobbiamo raccogliere questi elementi in un insieme coerente. Dal punto di vista ontologico ci siamo soffermati a lungo sulla natura biopolitica della moltitudine e sull'intensità della relazione reciprocamente costitutiva tra la produzione della moltitudine e la produzione del comune. La produzione biopolitica è, prima di ogni altra cosa, una questione ontologica, nel senso che crea continuamente un nuovo essere sociale e una nuova natura umana. Le condizioni della produzione e della riproduzione della vita sociale della moltitudine, dai suoi aspetti più astratti e generali a quelli più concreti e sottili, sono sviluppate all'interno di una corrente continua di incontri, di comunicazioni e di concatenamenti tra corpi. Paradossalmente, il comune si colloca a entrambi i capi della produzione biopolitica: è, allo stesso tempo, il prodotto finito e la condizione preliminare della produzione. Il comune è sia naturale sia artificiale: è la nostra prima, seconda, terza ed ennesima natura. Non c'è singolarità che non sia fondata sul comune; non c'è comunicazione senza una connessione comune che la sostenga e la attivi, e non c'è produzione senza una cooperazione che metta in gioco il comune. In questa struttura biopolitica, le moltitudini intersecano altre moltitudini, e dalle

migliaia di punti di intersezione, dalle migliaia di rizomi che collegano queste produzioni moltitudinarie, dalle migliaia di riflessi che hanno luogo in ogni singolarità, emerge la vita della moltitudine. La moltitudine è un insieme diffuso di singolarità che producono una vita comune; è una sorta di carne sociale che si autorganizza in un nuovo corpo sociale. Questo è ciò che definisce la biopolitica. Il comune, che è al contempo un prodotto artificiale e una base costitutiva, configura la sostanza mobile e flessibile della moltitudine. Il potere costituente della moltitudine, da un punto di vista ontologico, è l'espressione di questa complessità, ed è la chiave per esprimere il comune biopolitico nel modo più ampio ed efficace.

Dal punto di vista sociologico, il potere costituente della moltitudine si forma nelle reti cooperative e comunicative del lavoro sociale. La relazione tra il comune e la moltitudine - che sembrava così paradossale dal punto di vista ontologico, per il fatto che il comune risultava sia la preconditione sia il prodotto della moltitudine - è invece perfettamente chiara e non problematica una volta intesa in termini sociali e, in particolare, dalla prospettiva del lavoro. Come abbiamo sostenuto in precedenza, oggi assistiamo in tutto il mondo e in tutte le economie a un progressivo divenire comune delle forme del lavoro-, siamo testimoni di un declino delle divisioni, che sembravano indistruttibili, tra lavoratori agricoli e industriali, tra salariati e poveri e così via. Oggi invece le condizioni sempre più comuni del lavoro mettono al centro di tutti i settori produttivi l'importanza del sapere, dell'informazione, delle relazioni affettive, della cooperazione e della comunicazione. Tutte le forme del lavoro restano singolari - il lavoro agricolo rimane legato al suolo, così come quello industriale alla macchina - e tuttavia tutte le forme del lavoro sviluppano basi sempre più comuni, che tendono a generalizzarsi come condizioni di qualsiasi produzione; e questa produzione, a sua volta, è produzione del comune - relazioni comuni, sapere comune e così via. La produzione fondata sulla cooperazione e sulla comunicazione rende perfettamente comprensibile il modo in cui il comune è sia il presupposto, sia il risultato: non ci sarebbe alcuna cooperazione

senza una comunanza già costituita e, a sua volta, il risultato della cooperazione produttiva è la creazione di una nuova comunanza; allo stesso modo, la comunicazione non può avere luogo senza una preventiva base comune, e il risultato del comunicare è una nuova espressione comune. La produzione della moltitudine proietta il comune in una spirale virtuosa, in espansione. La produzione del comune non nega in nessun modo la singolarità delle soggettività che costituiscono la moltitudine; tra le singolarità e la moltitudine c'è piuttosto uno scambio reciproco che le coinvolge entrambe, come una sorta di motore costituente. Questa produzione comune della moltitudine implica una forma di potere costituente, nella misura in cui le reti della stessa cooperazione produttiva indicano una logica istituzionalizzata che pervade il sociale. Viene dunque ancora una volta in rilievo che, nella produzione della moltitudine, la distinzione tra l'economia e la politica tende a sparire, e che la produzione dei beni economici tende a identificarsi con la produzione delle reazioni sociali e, in ultima analisi, con la produzione della società stessa. Il futuro assetto istituzionale di questa nuova società è incorporato nelle relazioni affettive, cooperative e comunicative della produzione sociale. Le reti della produzione sociale, in altri termini, sottendono una logica istituzionale capace di sostenere una nuova società. Il lavoro sociale della moltitudine conduce così direttamente all'affermazione della moltitudine come potere costituente.

Il fatto che la produzione biopolitica sia allo stesso tempo produzione economica e politica, che crei direttamente relazioni sociali e che ponga le basi di un nuovo potere costituente, ci aiuta a capire che la democrazia della moltitudine è qualcosa di assai diverso dalla «democrazia diretta» così come viene intesa tradizionalmente, in cui ognuno si ritaglia del tempo dalla vita e dal lavoro per votare continuamente su tutte le possibili decisioni politiche. A questo proposito, ricordiamoci di Oscar Wilde, quando osservava ironicamente che il principale problema del socialismo era che si prendeva troppe serate. La produzione biopolitica ci offre la possibilità di compiere il lavoro politico di produrre e di conservare le relazioni sociali attraverso le stesse reti comunicative

e cooperative della produzione sociale, e non in interminabili riunioni notturne. Dopotutto, la produzione di relazioni sociali, oltre ad avere un valore economico, è anche un lavoro politico. In questo senso, la produzione economica e quella politica verrebbero a coincidere, e le reti cooperative della produzione indicherebbero l'impalcatura di una nuova struttura istituzionale della società. Questa democrazia, nella quale tutti noi creiamo e conserviamo collaborativamente la società attraverso la produzione biopolitica, è ciò che definiamo «democrazia assoluta».

Fin qui, procedendo secondo la prospettiva ontologica e quella sociologica, abbiamo cercato di articolare la democrazia della moltitudine come una possibilità teorica, che però è ben piantata nel reale sviluppo del nostro mondo sociale. La definizione della democrazia della moltitudine e del suo potere costituente richiedono però anche l'adozione di un punto di vista politico, capace di far convergere in un tempo e in uno spazio determinati il potere comune della moltitudine e la sua capacità decisionale. Ciò non pone in secondo piano né rende assolutamente irrilevante quanto messo in evidenza dal punto di vista ontologico e sociologico. Uno dei più gravi errori dei teorici della politica è quello di considerare il potere costituente come un atto meramente politico, separato dalla concretezza dell'essere sociale, come se fosse una creatività irrazionale, l'oscuro scopo di una qualche violenta espressione del potere. Insieme a tutti i pensatori reazionari e fascisti del XIX e XX secolo, Carl Schmitt ha sempre cercato di esorcizzare il potere costituente in questo modo, non senza un brivido di paura. Il potere costituente è tuttavia qualcosa di completamente diverso: è una decisione che emerge dai processi sociali e ontologici del lavoro produttivo; è una forma istituzionale che sviluppa un contenuto che è comune; è un dispiegarsi della forza che difende la progressione storica dell'emancipazione e della liberazione: si tratta, in breve, di un atto di amore.

Oggi sembra che non ci sia nessuno capace di intendere l'amore come un concetto politico, ma è per l'appunto di un'idea dell'amore che abbiamo bisogno per cogliere il potere costituente della moltitudine. L'idea moderna dell'amore è quasi sempre

limitata alla coppia borghese e ai confini claustrofobici della famiglia nucleare. L'amore è diventato una faccenda strettamente privata. Abbiamo bisogno di un'idea più generosa e molto meno stretta dell'amore. A questo proposito, sarebbe bene recuperare la concezione politica e pubblica dell'amore che era comune alle tradizioni premoderne: il cristianesimo e l'ebraismo, per esempio, concepivano l'amore come un atto politico con cui costruire la moltitudine. L'amore significa che l'orizzonte espansivo dei nostri incontri e della nostra continua collaborazione ci regala la gioia. Nell'ebraismo e nel cristianesimo non c'è nulla di necessariamente metafisico nell'amore di Dio: sia l'amore di Dio per l'umanità che l'amore dell'umanità per Dio sono espressi e incarnati nel progetto comune, materiale e politico, della moltitudine. Oggi sarebbe bene recuperare questo senso materiale e politico dell'amore, un amore così forte da affrontare la morte. Con questo non si vuole dire che non dovremmo amare i nostri mariti e le nostre mogli, le nostre madri e i nostri figli, ma soltanto che l'amore non può fermarsi lì, dal momento che l'amore è la base stessa dei nostri progetti politici in comune e della costruzione di una nuova società. Senza questo amore, non siamo niente.

Il progetto politico della moltitudine deve prima o poi trovare il modo di confrontarsi con la realtà contemporanea. Il suo progetto d'amore potrebbe sembrare assolutamente fuori posto in un mondo come il nostro, in cui l'ordine globale fonda e legittima il suo potere con la guerra, con il degrado e la sospensione di tutti i dispositivi democratici. La crisi della democrazia non è limitata all'Europa, all'America o a qualsiasi altra regione del mondo: la crisi della rappresentanza e la corruzione delle forme della democrazia sono una condizione planetaria immediatamente evidente nell'ambito di tutti gli stati nazionali, insuperabile nelle comunità regionali che collegano stati confinanti e violentemente espressa al livello globale dell'Impero. La crisi globale della democrazia riguarda tutti i governi, nessuno escluso. L'interminabile stato di guerra globale è la condizione che contribuisce attualmente alla tendenziale formazione di un unico sistema monarchico di dominio su tutto il mondo. Non siamo per niente convinti - anzi, siamo

molto scettici - che questo controllo monarchico e unilateralista sull'impero possa affermarsi con successo, e tuttavia il semplice fatto che ci sia una tendenza di questo genere, anche se non riuscirà a realizzarsi compiutamente, destabilizza tutte le forme note di autorità, precipita tutti i sistemi politici nella crisi e allontana di molto la speranza nella democrazia. Le crisi economiche, politiche e sociali si accumulano e si intrecciano in una serie di nodi inestricabili. La crisi arriva come onde, marosi e monsoni attraverso il Nord Atlantico dall'America del Nord all'Europa, attraverso il Sud Atlantico dall'America Latina all'Africa, attraverso il Pacifico dall'Asia orientale alle Americhe. Per molte persone, l'ordine globale che dominava il recente passato, e cioè la guerra fredda, è stato paradossalmente l'ultimo momento di coabitazione globale relativamente pacifica, e l'accordo bipolare sul dispiegamento della violenza, insieme ai regimi che si legittimavano reciprocamente, costituiva forse il limite di una situazione che è diventata in breve tempo estremamente distruttiva. Ora che la guerra fredda è finita e che sono stati completati i primi esperimenti di un ordine globale, il pianeta è ridotto a un corpo malato, e la crisi globale della democrazia è un sintomo di corruzione e di disordine.

C'è nondimeno un'altra faccia della realtà, quella che riguarda il progetto politico della moltitudine. Malgrado l'interminabile minaccia della violenza e della guerra, malgrado la malattia che ha colpito il pianeta e i sistemi politici, l'impazienza per la democrazia e la libertà non è mai stata così diffusa nel mondo. Come abbiamo già visto, c'è un'interminabile serie di rivendicazioni contro l'attuale ordine globale: non solo contro la povertà e la fame, non solo contro le disuguaglianze e le ingiustizie politiche ed economiche, ma soprattutto contro la corruzione che colpisce la vita nella sua totalità. Abbiamo anche visto che, oltre alle rimostranze, ci sono innumerevoli proposte di riforma del sistema globale per renderlo più democratico. Tutto questo fermento globale e tutte queste espressioni di rabbia e di speranza mostrano l'esistenza di un indomabile e crescente desiderio di un mondo democratico. Tutti i segni della corruzione del potere e tutte le crisi della

rappresentanza democratica, a tutti i livelli della gerarchia globale, devono confrontarsi con una volontà di affermazione democratica. Questo mondo fatto di rabbia e di amore è il fondamento reale nel quale si radica il potere costituente della moltitudine.

La democrazia della moltitudine ha bisogno di una «nuova scienza», vale a dire di un nuovo paradigma teorico capace di affrontare complessivamente questa nuova situazione. Il primo e fondamentale punto all'ordine del giorno di questa nuova scienza è la distruzione della sovranità per costruire la democrazia. In tutte le sue forme, la sovranità intende il potere come il comando di uno solo, minando così la possibilità di una democrazia piena e assoluta. Perché la democrazia possa nascere, il progetto democratico deve oggi sfidare tutte le forme di sovranità. In passato, la distruzione della sovranità era al centro della concezione comunista e anarchica dell'abolizione dello stato; in Stato e rivoluzione, Lenin aveva rinnovato dal punto di vista teorico la concezione dell'abolizione dello stato, così come i soviet avevano cercato di reinventarla dal punto di vista pragmatico nel corso della rivoluzione. Lo stato era inteso come la sede della sovranità che sovrasta e trascende la società e che impedisce l'espressione democratica. Oggi la moltitudine deve abolire la sovranità a livello globale. Questo è, a nostro parere, il significato dello slogan «Un altro mondo è possibile», e cioè che la sovranità e l'autorità devono essere distrutte. La proposta di Lenin, fatta propria dai soviet come obiettivo della pratica insurrezionale di un'élite d'avanguardia, deve ora essere espressa dal desiderio dell'intera moltitudine.¹³² (Forse la ragione per cui il progetto di abolizione dello stato si è concluso con la creazione di un altro stato sovrano risiede appunto nel fatto che l'esperienza sovietica era organizzata in una forma avanguardistica e gerarchica.) Oggi si stanno affermando le condizioni che daranno alla moltitudine una capacità decisionale democratica che renderà infine inutile la sovranità.

Questo processo non ha nulla di spontaneo o di improvvisato. La distruzione della sovranità deve essere organizzata in parallelo con la costituzione di nuove istituzioni democratiche fondate su condizioni reali. Gli scritti di Madison nei *Federalist Papers*

mettono a disposizione un metodo per questo progetto costituzionale organizzato dal pessimismo della volontà - e cioè la creazione di un sistema di controlli e di bilanciamenti, di diritti e di garanzie. Madison concepiva la repubblica costituzionale come una prospettiva progressiva che andava protetta dalla corruzione e dalla dissoluzione tramite un meccanismo interno, e le tecniche costituzionali del diritto pubblico costituivano gli strumenti per l'edificazione graduale dell'organizzazione politica. Il contenuto del costituzionalismo di Madison che viene tradizionalmente definito democratico, ma che sarebbe più corretto caratterizzare come liberale - può essere descritto, e talvolta lo è stato, come un modo per mantenere l'equilibrio tra le classi sociali, ove per equilibrio tra le classi sociali occorre intendere la sanzione del comando del più forte sul più debole. Detto questo, non bisogna dimenticare che il pensiero di Madison è completamente impregnato dall'utopismo repubblicano, lo stesso utopismo che vediamo oggi in azione nelle rivolte e nelle insurrezioni dei poveri del mondo globalizzato. Il programma di Madison era quello di trovare una forma istituzionale con cui realizzare questa utopia, nella misura in cui glielo concedevano le condizioni storicamente determinate di quell'epoca.

In che modo possiamo organizzare oggi gli obiettivi di Stato e rivoluzione - la distruzione della sovranità attraverso il potere del comune - coordinandoli con i metodi istituzionali del Federalista, in modo tale da realizzare e sostenere un progetto democratico nel mondo globalizzato? Come possiamo scoprire nel potere costituente della moltitudine il programma espresso dallo slogan «Un altro mondo è possibile» - un mondo al di là della sovranità, dell'autorità, liberatosi da tutte le tirannie - che sappia concatenarsi con un metodo istituzionale per attivare garanzie e motori costituzionali? Il progetto deve essere costruito sulla base dei dispositivi istituzionali che abbiamo già esaminato precedentemente, suggeriti dalle forme emergenti della produzione biopolitica. Oggi le istituzioni della democrazia devono coincidere con le reti cooperative e della comunicazione che producono e riproducono di continuo la vita sociale. Come può una rivoluzione

che sia conscia della violenza del biopotere e delle forme strutturali dell'autorità utilizzare lo strumentario costituzionale della tradizione repubblicana per distruggere la sovranità e stabilire una democrazia dal basso per uomini e donne liberi? Con l'abbinamento tra Madison e Lenin non vogliamo mettere insieme tradizioni incompatibili del pensiero e della pratica politica, compiendo una sorta di sacrilegio. Stiamo invece cercando di assicurarci che i nostri sogni di democrazia e il nostro desiderio di libertà non cadano nuovamente in un'altra forma di sovranità, in modo da non doverci poi risvegliare nell'incubo di una nuova tirannia. Da lungo tempo i rivoluzionari hanno fatto notare che tutte le rivoluzioni hanno soltanto perfezionato la forma dello stato senza distruggerla. La rivoluzione della moltitudine non potrà sopportare un altro Termidoro: la moltitudine dovrà mostrarsi capace di organizzare i suoi progetti in sintonia con i tempi, facendoli cioè determinare da dispositivi costituenti e da procedure istituzionali che li salvaguardino da drammatici rovesciamenti e da errori irreparabili e suicidi.

Dobbiamo sottolineare con molta decisione che la nuova scienza della moltitudine fondata sul comune non richiede nessuna unificazione, né alcuna subordinazione tra le differenze: la moltitudine è composta da differenze e singolarità radicali che non potranno mai essere sintetizzate in un'identità. La radicalità della differenza di genere, per esempio, può essere inclusa nell'organizzazione biopolitica della società, nella vita rinnovata dalla moltitudine, solo quando vengono distrutte tutte le forme di disciplinamento del lavoro, degli affetti e del potere che fanno della differenza di genere un indice gerarchico. «Il mondo dovrà cambiare» come dice Clarice Lispector, «sino a che riuscirò a sistemarmi».133 Solo allora la differenza di genere diventerà un potere creativo, e solo allora la moltitudine diventerà possibile proprio in virtù di queste differenze. Questa trasformazione radicale del mondo, con cui le singolarità potranno esprimersi liberamente, non è un'impossibile illusione utopica: è radicata profondamente nello sviluppo della realtà sociale. Nel Settecento i rivoluzionari americani erano soliti dire: «Sta sorgendo una razza

repubblicana». Allo stesso modo oggi potremmo dire: «Sta sorgendo una razza totalmente multitudinaria». I nuovi movimenti che pretendono una democrazia globale non solo valutano ogni singolarità come un principio organizzativo fondamentale, ma la intendono anche come un processo di auto trasformazione, e di ibridazione. La molteplicità della moltitudine non è soltanto un modo per essere diversi, ma è anche un processo per diventare differenti: diventate differenti rispetto a quello che siete! Le singolarità agiscono in comune, e così formano una nuova razza, e cioè una soggettività coordinata politicamente prodotta dalla moltitudine. La decisione fondamentale della moltitudine è la decisione di creare una nuova stirpe, un'umanità nuova. Nel momento in cui l'amore viene inteso politicamente, allora la creazione di una nuova umanità costituisce il supremo atto d'amore.

Ciò che occorre per far esistere la moltitudine è una forma di grande politica, che nella tradizione ha preso il nome di Realpolitik o di realismo politico. Abbiamo cioè bisogno di una politica fondata sul potere di trasformare la realtà che sia radicata nella nostra attuale situazione storica. Il realismo politico viene spesso inteso come una scelta conservatrice, o peggio reazionaria, basato strettamente sulla forza, sull'egemonia e sulla necessità. Dal dialogo tra gli ateniesi e i meli narrato da Tucidide alle memorie di Churchill, le storie del realismo politico hanno sempre celebrato la forza come l'elemento decisivo: oggi, però, questa prospettiva è completamente inadeguata. I rivoluzionari non devono essere meno realisti dei reazionari: a Valmy SaintJust non era meno realista di Metternich, Lenin non lo era meno di Kornilov, e Mao di Chang Kai Shek. La differenza dei rivoluzionari non consiste nell'affermazione della coerenza della forza, ma nell'ostinazione dei loro desideri. La forza organizzata e imposta dai rivoluzionari non compare all'inizio, ma soltanto alla fine del processo: il realismo rivoluzionario produce e riproduce il divenire e la proliferazione del desiderio. Questa immersione nel movimento rivoluzionario implica tuttavia, come tutte le Realpolitik, la capacità di estraniarsi dalla contingenza e una instancabile costruzione di mediazioni,

simulando se necessario la coerenza, e pianificando diverse tattiche nella continuità della strategia. Come ci hanno insegnato sia Tito Livio che Machiavelli, non c'è mai un solo «realismo politico», ma almeno due o, meglio, un unico punto di vista che prende atto di due diverse evidenze: la prima è l'organizzazione del desiderio della vita e la seconda la paura della morte, ovvero la biopolitica contro il biopotere.

Se, come sembra, siamo obbligati a entrare nell'ambito del realismo politico, siamo anche costretti a ripetere il vecchio slogan maoista «Grande è il disordine sotto il cielo, ma la situazione è ottima»? Certamente no: la nostra situazione è propizia non tanto a causa della crisi universale della democrazia, dello stato di eccezione permanente e di una guerra globale interminabile, ma in quanto il potere costituente della moltitudine è maturato in modo così profondo che è diventato capace, attraverso le sue reti comunicative e la cooperazione, attraverso il suo modo di produrre il comune, di sostenere sulle sue spalle una società democratica alternativa. A questo punto, il problema del tempo diviene essenziale. Quando verrà il momento della rottura? In precedenza abbiamo parlato di una capacità di decisione politica in termini di reti di determinazione biopolitica e di un dispositivo della cooperazione tra le volontà singolari; qui, però, dobbiamo riconoscere che la decisione è anche un evento - che non va inteso come l'accumulazione lineare di Cronos e il monotono ticchettio dei suoi orologi, ma come l'improvvisa espressione di Kairòs. Kairòs è il momento in cui la freccia viene scoccata dall'arco, il momento in cui viene presa la decisione di agire. La politica rivoluzionaria è chiamata a cogliere, nel movimento delle moltitudini e attraverso l'accumulazione delle decisioni comuni che vivono nella cooperazione, il momento della rottura o il clinamen che può dar vita a un nuovo mondo. Di fronte al distruttivo stato di eccezione del biopotere, quindi, c'è anche uno stato di eccezione costituente della biopolitica democratica. La grande politica ha sempre tematizzato questo momento che anima, come spiega Machiavelli ne *Il Principe*, una nuova temporalità costituente. L'arco scocca la freccia di una nuova temporalità, e con ciò

inaugura un nuovo avvenire.

Saper cogliere il tempo è una questione di importanza cruciale. Il Bruto di Shakespeare insiste sull'importanza, per la pratica rivoluzionaria, del saper vagliare il tempo. «Vi è una marea nelle case degli uomini la quale, se colta al flusso, mena al successo; se invece è negletta, tutto il viaggio della loro vita resta arenato nei bassifondi e nelle disgrazie».134 Un libro filosofico come questo, tuttavia, non è adatto per valutare se il tempo di una decisione politica rivoluzionaria sia imminente: non possediamo nessuna palla di cristallo e non pretendiamo di leggere i segni del tempo, come le antiche streghe di Macbeth. Qui non c'è alcuno spazio né per l'escatologia, né per l'utopismo. Ma un libro del genere non è neanche la sede per rispondere a una domanda del genere: «Che fare?». Questo deve essere deciso concretamente nelle discussioni politiche collettive. Possiamo comunque riconoscere che c'è un salto incolmabile tra il desiderio di democrazia, la produzione del comune, i comportamenti antagonisti che li esprimono e il sistema globale della sovranità. Dopo questa lunga stagione di violenza e di contraddizioni, di guerra civile globale, di corruzione del biopotere imperiale e di infaticabile lavoro delle moltitudini biopolitiche, a un certo punto la straordinaria accumulazione di rivendicazioni e di proposte di riforma dovrà essere trasformata da un evento di grandi proporzioni, da una istanza radicalmente insurrezionale. Possiamo già renderci conto di come oggi il tempo sia diviso tra un presente che è già morto e un futuro che è già vivente - l'abisso che li separa sta diventando enorme. Un giorno, un evento ci proietterà come una freccia verso questo futuro che già vive. Questo sarà il momento di un vero atto d'amore politico.

NOTE

PARTE PRIMA GUERRA

1 Ogni anno, nel mondo vengono pubblicate liste impressionanti di conflitti armati in corso. Si veda, per esempio, Dan Smith, *The Penguin Atlas of War and Peace*, Penguin, New York 2003, nonché l'Atlante pubblicato annualmente da *Le monde diplomatique*, tr. it. Manifestolibri, Roma.

2 Giorgio Agamben sottolinea che l'espressione «guerra civile mondiale» è apparsa nello stesso anno (il 1961) sia nel libro di Hannah Arendt *Sulla rivoluzione*, sia nella *Teoria del partigiano* di Carl Schmitt (*Stato di eccezione*. Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 11). Tuttavia, allora, la guerra civile era probabilmente «mondiale», ma non ancora «globale». Di fatto, questi autori pensavano a una guerra civile tra il mondo capitalista e quello socialista, che prese la forma di una guerra dapprima tra l'Unione Sovietica e i paesi dell'Europa occidentale (inclusi quelli fascisti), e successivamente tra questa e gli Stati Uniti. Questo scontro prolungato contro il blocco socialista da parte degli stati fascisti e liberalcapitalisti è stato successivamente descritto da storici revisionisti come Ernst Nolte e Francois Furet.

3 Thomas Hobbes, *Leviatano*, tr. it. a cura di Gianni Micheli, La Nuova Italia, Firenze 1987, p. 120.

4 Johann Jakob Christoffel von Grimmelshausen, *L'avventuroso Simplicissimus*, tr. it. a cura di U. Bianca, E. Bonfatti e U. Dottore, Mondadori, Milano 1992.

5 Felipe Guaman Poma de Ayala, *Conquista del Regno del Perù*, tr. it. di Linda Verna, a cura di Angelo Morino, Sellerio, Palermo 1992. Si veda anche Mary Louise Pratt, *Imperial Eyes: Travel Writing and Transculturation*, Routledge, London-New York 1992.

6 Carl von Clausewitz, *Della guerra*, tr. it. a cura di Gian

Enrico Rusconi, Einaudi, Torino 2000. Su Clausewitz si vedano Gian Enrico Rusconi, Clausewitz. il prussiano: la politica della guerra nell'equilibrio europeo, Einaudi, Torino 1999, ed Emmanuel Terray, Clausewitz, Fayard, Paris 1999.

7 I traduttori inglesi di Clausewitz usano il termine «policy» invece di «politics» per cercare di esprimere questa distinzione. Tuttavia «policy» può riferirsi tanto agli affari interni, quanto a quelli interstatali, esattamente come «politics».

8 Carl Schmitt, Il concetto di "politico", in Id., Le categorie del «politico», tr. it. a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 87-208.

9 Sullo stato di eccezione permanente cfr. Giorgio Agamben, Stato di eccezione, cit; Qiao Liang e Wang Xiangsui, Guerra senza limiti: l'arte della guerra asimmetrica tra terrorismo e globalizzazione, tr. it. a cura di Fabio Mini, Leg, Gorizia 2001; Alain Joxe, L'impero del caos: guerra e pace nel nuovo disordine mondiale, tr. it. a cura di Alessandro Dal Lago e Salvatore Palidda, Sansoni, Milano 2003; Carlo Galli, La guerra globale, Laterza, Roma - Bari 2002.

10 Si veda la breve storia dello stato di eccezione presentata da Giorgio Agamben in Stato di eccezione, cit., pp. 21-32. Si vedano inoltre Carl Schmitt, La dittatura: dalle origini della idea moderna di sovranità alla lotta di classe proletaria, tr. it. a cura di Bruno Liverani, Laterza, Roma-Bari 1975, e Francois Saint-Bonnet, L'état d'exception, PUF, Paris 2001. In Constitutional Dictatorship (Princeton University Press, Princeton 1948), Clinton Rossiter presenta poi un'analisi comparativa dell'uso di concetti costituzionali simili riferiti a epoche di crisi nell'antica Roma e nel XX secolo in Germania, Francia, Gran Bretagna e Stati Uniti.

11 Madeleine Albright, «The Today Show», NBC, intervista a cura di Matt Lauer, 19 febbraio 1998.

12 Nel contesto del diritto internazionale, cfr. Harold Hongju Koh, «On American Exceptionalism», Stanford Law Review, voi. 55, no. 5, maggio 2003, pp. 1479-1527. Per quanto invece riguarda la politica estera, si veda Siobhan McEvoy-Levy, American Exceptionalism and US Foreign Policy. Public Diplomacy) at the

End of Cold War, Palgrave, New York 2001. Occorre inoltre notare che la definizione «eccezionalismo americano» è spesso usata in riferimento ad almeno altre due caratteristiche degli Stati Uniti, e cioè alla loro mescolanza etnica e alla loro struttura di classe.

13 Cfr. Gershom Scholem, *La rappresentazione del Golem nei suoi rapporti tellurici e magici*, in *Id.*, *la kabbalah e il suo simbolismo*, tr. it. a cura di Anna Solmi, Einaudi, Torino 2001, pp. 201-257. Moshe Idei completa ed estende l'analisi di Scholem in *Golem: Jewish Magical and Mystical Traditions on the Artificial Anthropoid*, State University of New York Press, Albany 1990.

14 Halper Leivik, *Il Golem. Poema drammatico in otto quadri*, tr. it. a cura di Giorgetta Kalk Lubatti, Edizione Scuola Superiore di Studi Ebraici fondazione Sally Mayer, Milano 1956. Il film tedesco *Der Golem* (1920), diretto da Paul Wegener, segue la stessa versione della leggenda. Il racconto di Gustav Meyrink *Il Golem* (tr. it. Bompiani, Milano 2000), per quanto bellissimo e misterioso, non si collega invece a nessuna leggenda, né fa riferimento ad alcun aspetto della tradizione ebraica. Sull'appropriazione popolare e artistica del mito del Golem vedi Emily Bilski (a cura di), *Golem! Danger, Deliverance and Art*, The Jewish Museum, New York 1988.

15 Cfr. John Kerrigan, *Revenge Tragedy: Aeschylus to Armageddon*, Clarendon Press, Oxford 1996.

16 Sul rovesciamento della massima di Clausewitz si veda Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, tr. it. a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, soprattutto pp. 16 e 41, nonché Gilles Deleuze e Félix Guattari, *Millepiani: capitalismo e schizofrenia*, tr. it. di Giorgio Passerone, Istituto dell'Enciclopedia Italiana, Roma 1987, voi. II, pp. 613-619.

17 Michel Foucault, *Bisogna difendere la società*, cit., p. 16. Si veda anche Alessandro Pandolfi, «Foucault e la guerra», *Filosofia politica*, voi. 16, no. 3, dicembre 2002, pp. 391-409.

18 Per una definizione sintetica di biopotere e di biopolitica, si veda Judith Revel, *Le vocabulaire de Foucault*, Ellipses, Paris 2002, pp. 1315.

19 Carl Schmitt esclude esplicitamente la possibilità che

l'umanità possa unificarsi attraverso la guerra: «Inumanità in quanto tale non può condurre nessuna guerra, poiché essa non ha nemici, quanto meno non su questo pianeta» (Il concetto di 'politico', cit., p. 139). Analogamente, Jacques Derrida dubita che l'Inumanità» possa servire come soggetto della guerra contro il terrorismo: «La mia compassione assoluta per le vittime dell'11 settembre non mi impedirà di dirlo: non credo nell'innocenza politica di nessuno in questo crimine. E se la mia compassione per tutte le vittime innocenti è senza limiti, non si ferma nemmeno a quelle che hanno trovato la morte 11 settembre negli Stati Uniti. È questa la mia interpretazione di quel che dovrebbe essere ciò che da ieri viene chiamato, secondo la parola d'ordine della Casa Bianca, "giustizia infinita": non discolarsi dei propri torti e degli errori della propria politica, anche quando se ne paga il prezzo più terribile, al di fuori di ogni proporzione possibile» (Il sogno di Benjamin, tr. it. di Graziella Berto, Bompiani, Milano 2003, p. 49).

20 Il riferimento classico che segna il punto di svolta dalla celebrazione medievale della guerra giusta al rifiuto moderno di tale concetto è il *De jure belli ac pacis* di Grozio, pubblicato per la prima volta nel 1625; cfr. Ugone Grozio, *Diritto della guerra e della pace*, tr. it. a cura di Francesca Russo e Salvo Mastellone, Centro Editoriale Toscano, Firenze 2002. Per una riproposizione recente della teoria della guerra giusta, al passaggio dalla modernità alla postmodernità, si vedano Michael Walzer, *Guerre giuste e ingiuste: un discorso morale con esemplificazioni storiche*, tr. it. a cura di Sebastiano Maffettone, Iguori, Napoli 1990, e Jean Bethke Elshtain, *Just War Against Terror*, Basic Books, New York 2003. In opposizione a queste teorie della guerra giusta, sarebbe opportuno riprendere l'affermazione di Kant secondo la quale non può esistere alcuna «definizione discriminatoria» della guerra, e di conseguenza neppure alcuna valida distinzione tra guerra giusta e guerra ingiusta; cfr. Immanuel Kant, *Per la pace perpetua: un progetto filosofico*, tr. it. a cura di Marina Montanari e Laura Tundo Ferente, Rizzoli, Milano 2003. La tesi kantiana è assunta in una prospettiva cinica da Carl Schmitt, *Die Wendung zum diskriminierenden Kriegsbegriff*, Duncker & Humblot, München 1938; in una

prospettiva realistica da Julien Freund, Il terzo, il nemico, il conflitto: materiali per una teoria del Politico, tr. it. a cura di Alessandro Campi, Giuffrè, Milano 1995; e in una prospettiva idealistica da Danilo Zolo, Chi dice umanità. Guerra, diritto e ordine globale, Einaudi, Torino 2000.

21 Il riferimento principale per la maggior parte delle discussioni intorno allo scontro tra Occidente e Islam - come per altre configurazioni del conflitto di civiltà - è Samuel Huntington, Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale, tr. it. Garzanti, Milano 2000.

22 Si veda Kenneth Surin, Theology and the Problem of Evil, Blackwell, Oxford 1986.

23 Noam Chomsky sottolinea in numerosi passi dei suoi libri come, a partire dalla definizione di terrorismo usata dal governo degli Stati Uniti, siano proprio gli stessi Stati Uniti il principale soggetto terroristico nel mondo attuale, tenendo conto dei governi legittimi che essi hanno rovesciato e del numero di violazioni dei diritti umani e del diritto bellico. Si veda, per esempio, 11 settembre, tr. it. Tropea, Milano 2002.

24 Cfr. Loie J. D. Wacquant, «De l'Etat social à l'Etat penai», Actes de la recherche en science sociales, no. 124, settembre 1998, e Alessandro De Giorgi, Il governo dell'eccedenza: Postfordismo e controllo della moltitudine, Ombre Corte, Verona 2002.

25 Cfr. Michael Hardt e Antonio Negri, Impero, tr. it. di Alessandro Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, pp. 259-262.

26 Hans Kelsen, Teoria generale del diritto e dello Stato, tr. it. a cura di Ettore Gallo e Gaetano Pecora, Etas, Milano 1994, p. 293.

27 Questa sospensione «eccezionale» dello scambio democratico in tempo di guerra divenne de facto, in alcuni casi, la normale condizione di governo. Per esempio, gli stati socialisti del XX secolo - l'Unione Sovietica per tutto il tempo della sua esistenza, Cuba rivoluzionaria e, forse in misura minore, la Cina - si definivano come società in stato di guerra, dal momento che dovevano costantemente fronteggiare una minaccia, esplicita o

implicita, di conflitto con paesi stranieri. E questo è vero, almeno in una certa misura, anche per gli Stati Uniti durante la guerra fredda.

28 I sostenitori del pacifismo antinucleare negli anni Cinquanta e Sessanta del XX secolo, soprattutto in Germania e negli Stati Uniti, affrontando una questione filosofica di estrema importanza, riconobbero che la guerra nucleare portava alla luce la storicità propria della natura umana e, al contempo, indicava nella tecnologia lo strumento di distruzione radicale della storia. Non è una semplice coincidenza il fatto che, nello stesso periodo, Martin Heidegger stesse studiando la minaccia della distruzione dell'essere da parte della tecnologia, assumendo una prospettiva simile a quella articolata in precedenza dal pacifismo antinucleare. Con questa osservazione non vogliamo certo assoldare Heidegger tra le fila degli attivisti antinucleari, bensì, al contrario, elevare la riflessione di questi ultimi, per esempio quella articolata da Günther Anders, ai massimi livelli della filosofia. Cfr. Günther Anders e Claude Eatherly, *Il pilota di Hiroshima*, ovvero: la coscienza al bando, tr. it. a cura di Renato Solmi, Linea d'ombra, Milano 1992, nonché i due volumi di Günther Anders *L'uomo è antiquato* (vol. 1: *Considerazioni sull'anima nell'epoca della seconda rivoluzione industriale*; vol. 2: *Sulla distruzione della vita nell'epoca della terza rivoluzione industriale*), tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003. Sull'opera di Anders si veda Pier Paolo Porti, *Il principio disperazione: tre studi su Günther Anders*, Bollati Boringhieri, Torino 2003.

29 Il fatto che la guerra abbia finito per confondersi con l'azione di polizia implica conseguenze fondamentali anche per la politica pacifista. Per un lungo periodo, almeno a partire dalla fine della guerra del Vietnam, il pacifismo tradizionale ha vissuto in uno stato confusionale, forse proprio perché la distinzione tra guerra e pace era diventata così oscura. Da quel momento, il movimento ha iniziato a perdere la sua efficacia politica, e tutte le grandi campagne contro gli armamenti nucleari in Europa centrale, nell'area del Mediterraneo, nel Nord America e nell'Asia orientale, hanno sperimentato una sorta di paralisi nel momento in cui è apparso chiaramente che l'esercizio di una «resistenza nuda» aveva

perso la sua forza trainante e non era più in grado di generare un contropotere. Ward Churchill avanza un'interessante critica del pacifismo in *Pacifism as Pathology*, Arbeiter Ring Publishing, Winnipeg 1999, ma purtroppo non individua alcuna azione politica alternativa alla coppia tradizionale «pacifismo o lotta armata». A ogni modo, torneremo più avanti sulla politica pacifista e sui movimenti di liberazione.

30 George Orwell, 1984, tr. it. di Stefano Manferlotti, Mondadori, Milano 2002, p. 273.

31 Si veda Judith Butler, Detenzione infinita, in Id., *Vite preCarle*, tr. it a cura di Olivia Guaraldo, Metemi, Roma 2004, pp. 77-126, e i memoranda di Amnesty International al governo degli Stati Uniti sui diritti degli individui imprigionati a Guantanamo Bay del 15 aprile e del 13 dicembre 2002.

32 Si veda George W. Bush, «The National Security Strategy of the United States of America», settembre 2002, in particolare, p. 15.

33 Per esempio Richard Haass, direttore della pianificazione politica del Dipartimento di Stato statunitense, spiega: «La sovranità comporta degli obblighi. Uno di questi è di non massacrare il proprio popolo. Un altro è di non sostenere in alcun modo il terrorismo. Se un governo non li mantiene, allora egli perde alcuni vantaggi propri del potere sovrano».

33 Cfr. Hugo Young, «A new imperialism cooked up over a Texas barbecue», *The Guardian*, 2 aprile 2002.

34 Nei suoi corsi al College de France, Michel Foucault definì questo mutamento nella teoria e nella prassi del potere e della guerra come una transizione, all'interno della scienza politica, dal governo alla governamentalità, e dalle regole di guerra alla guerra regolativa. Vedi Michel Foucault, *La governamentalità*, corso al College de France 1977-78, 1 febbraio 1978, tr. it. in «aut-aut», no. 167-168, settembre-dicembre 1978, pp. 12-29; Id., *Bisogna difendere la società*, cit.

35. Sul concetto di potere costituente si vedano Michael Hardt e Antonio Negri, *Il lavoro di Dioniso: per la critica dello stato postmoderno*, Manifestolibri, Roma 2001, e Antonio Negri, *Il potere costituente. Saggio sulle alternative del moderno*, Manifestolibri,

Roma 2002.

36. Per una lettura realista dell'espansione del potere statunitense e del mantenimento dell'ordine globale si veda John J. Mearsheimer, *La logica di potenza: l'America, le guerre, il controllo del mondo*, tr. it., prefazione di Sergio Romano, Università Bocconi, Milano 2003.

37 In *Stato di eccezione*, Giorgio Agamben spiega con chiarezza il legame esistente tra lo stato di eccezione e il monopolio statale della violenza. Rifacendosi a una serie di teorici e di storici del diritto, egli dimostra che lo «stato di eccezione» o «diritto di eccezione», occupando «il punto di squilibrio fra diritto pubblico e fatto politico» (p. 9), sul quale lo stato si fonda, definisce il potere statale come «monopolio della violenza». A ogni modo, più avanti risulterà evidente come non possiamo accettare la tesi di Agamben nella sua interezza. Lo stato o diritto di eccezione definisce esclusivamente l'azione di chi detiene il potere, ma non quella di chi cerca di impossessarsene, o vuole distruggerlo o rovesciarlo. Il «potere costituente» riguarda invece questa seconda categoria, né può confondersi con l'agire dei detentori -da un punto di vista strettamente istituzionale - del potere di eccezione, ovvero del potere di sospendere le leggi e di istituire una dittatura.

38 Cfr. Max Weber, *La politica come professione*, tr. it. a cura di Luciano Cavalli, Armando, Roma 1997; Vladimir Il'ic Lenin, *Stato e rivoluzione: la dottrina marxista dello stato e i compiti del proletariato nella rivoluzione*, tr. it. a cura di Valentino Gerratona, Editori Riuniti, Roma 1970.

39 Richard Falk critica gli accordi di non proliferazione, poiché essi bloccano ogni opportunità di un disarmo nucleare (da parte degli stati nazionali dominanti) e riducono la legittimità dell'ordine mondiale (agli occhi degli stati nazionali subordinati); cfr. Richard A. Falk, *Illegitimacy of the Non-Proliferation Regime*, in Id., *Predatory Globalization: a Critique*, Polity Press, Cambridge Mass. 1999, pp. 83-91.

40 La delegittimazione dall'esterno, sulla base della dottrina dei diritti umani, del monopolio della violenza da parte degli stati

nazionali trova una corrispondenza in altri fenomeni che delegittimano quel medesimo potere dall'interno, come la crisi della rappresentanza politica, la generalizzazione della corruzione e la destabilizzazione dei poteri legislativo e giudiziario. Questa intersezione tra differenti processi di delegittimazione è un fatto nuovo, ed è uno degli elementi che definisce la trasformazione degli stati nazionali nell'era della globalizzazione.

41 Sulla «dottrina Annan» si veda Helen Stacy, «Relational Sovereignty», *Stanford Law Review*, 55, no. 5, maggio 2003, pp. 2029-2059. La filosofia politica delle Nazioni Unite è gradualmente scivolata verso una fondazione morale della violenza politica; cfr. Grenville Clark e Louis B. Sohn, *Un piano per la pace*, tr. it. di Giovina Volponi Jannello, Comunità, Milano 1960.

42 Winston Churchill, «A Disarmament Fable», 24 ottobre 1928, in *Complete Speeches 1897-1963*, a cura di Robert Rhodes James, Chelsea House Publishers, New York 1974, voi. 5, pp. 4520-4521.

43 Richard Falk è uno dei più autorevoli sostenitori del diritto internazionale come fondamento della violenza legittima. Sul conflitto israelopalestinese si veda «Ending the Death Dance», *The Nation*, 29 aprile 2002, e sulla risposta militare degli Stati Uniti agli attacchi dell' 11 settembre si veda «Defining a Just War», *The Nation*, 29 ottobre 2001. Cfr. Ugo Mattei, «A Theory of Imperial Law: A study of U.S. Hegemony and the Latin Resistance», *Indiana Journal of Global Legal Studies*, voi. 10, no. 1, inverno 2003, pp. 383-448.

44 Cfr. Mariano Fiorentino Cuéllar, «The International Criminal Court and the Political Economy of Antitreaty Discourse», *Stanford Law Review*, voi. 55, no. 5, maggio 2003, pp. 1597-1632.

46 Per la giustificazione della guerra preventiva, cfr. G. W. Bush, «The National Security Strategy of the United States of America», cit. Non dovrebbe sorprendere, allora, la nostra previsione di una futura fusione, in nome della sicurezza, tra una guerra contro nemici astratti e una violenta campagna contro il potere e la cooperazione delle nuove forme del lavoro.

47. Si veda Christian Marazzi, *Capitale e linguaggio: dalla New*

Economy all'economia di guerra, DeriveApprodi, Roma 2002.

48 Si veda Mahmood Mamdani, *When Victims Become Killers: Colonialism, Nativism and the Genocide in Rwanda*, Princeton University Press, Princeton 2001.

49 Michel Crozier, Samuel Huntington e Joji Watanuki, *La crisi della democrazia: rapporto sulla governabilità delle democrazie alla Commissione trilaterale*, tr. it. di Vito Messina, prefazione di Giovanni Agnelli, introduzione di Zbigniew Brzezinski, Franco Angeli, Milano 1977.

50 Cfr. Samuel Huntington, «The Clash of Civilizations?», *Foreign Affairs*, estate 1993, e il volume che ne seguì, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, cit.

51. Wang Gungwu, lettore simpatizzante di Huntington, riconosce che la tesi di quest'ultimo «non è semplicemente una descrizione del futuro, ma di fatto può aiutare a modellarlo», Wang Gungwu, «A Machiavelli for Our Times», *The National Interest*, voi. 46, inverno 1996. Occorrerebbe sottolineare che nel saggio originale Huntington afferma che l'intenzione del suo scritto «non è quella di sostenere la desiderabilità di conflitti tra le civiltà. È piuttosto quella di avanzare delle ipotesi descrittive di come potrebbe essere il futuro». Tuttavia, nella prosecuzione del saggio, Huntington elenca una serie di prescrizioni strategiche circa la necessità di unificare le civiltà alleate, di dividere le civiltà nemiche, e così via. Si veda «The Clash of Civilizations?», cit.

52 La Casa Bianca afferma esplicitamente: «La guerra al terrorismo non è uno scontro di civiltà» («The National Security Strategy of the United States of America», cit, p. 34).

53 Questa periodizzazione è tratta dal testo del Subcomandante Marcos *La quarta guerra mondiale è cominciata*, tr. it. con contributi di Gianfranco Bettin e Marco Revelli, supplemento de *Il Manifesto*, Roma 1997.

54 Due utili analisi che collocano la trasformazione fondamentale dell'economia globale all'inizio degli anni Settanta del XX secolo sono sviluppate in Giovanni Arrighi, *Il lungo XX secolo. Denaro, potere e le origini del nostro tempo*, tr. it. Il Saggiatore, Milano 1996, e in Robert Brenner, *The Boom and the*

Bubble: the U.S. in the World Economy, Verso, London 2002.

55 Si veda per esempio l'analisi di Omer Bartov sull'«omicidio industriale», che egli ritiene essere stato sviluppato inizialmente durante la Prima guerra mondiale, e poi perfezionato con l'olocausto degli ebrei. Per omicidio industriale egli non intende soltanto il fatto che le tecnologie industriali vengono utilizzate nella conduzione della guerra, ma anche che le ideologie del perfezionamento progressivo -tipiche dello sviluppo industriale-sono sempre più applicate nell'ambito dell'assassinio di massa. Cfr. Omer Bartov, *Murder in Our Midst: The Holocaust, Industrial Killing, and Representation*, Oxford University Press, Oxford 1996.

56 Laurent Murawiec, «La république conservatrice de George Bush», *Le monde*, 11 giugno 2001.

57 Per un'analisi innovatrice, che modifica sostanzialmente la vecchia nozione di complesso militare-industriale, si veda James Der Derian, *Virtuous War: Mapping the Military-Industrial-Media-Entertainment Network*, Westview Press, Boulder CO 2001.

58 Sulle nozioni di rivoluzionamento della questione militare e di trasformazione della difesa, la letteratura critica è immensa e altamente ripetitiva. Per una sintetica panoramica, tagliata sulle necessità dell'amministrazione statunitense dopo l'11 settembre, si veda Donald Rumsfeld, «Transforming the Military», *Foreign Affairs*, voi. 81, no. 3, maggiogiugno 2002, pp. 20-32. Per una discussione più ampia, si vedano invece Thierry Gongora e Harold von Rickhoff (a cura di), *Toward a Revolution in Military Affairs?*, Greenwood, Westport CT 2000; Laurent Murawiec, *La guerre au XXI^{ème} siècle*, Odile Jacob, Paris 2000; Douglas MacGregor, *Breaking the Phalanx: A New Design for Landpower in the 21st Century*, Praeger, Westport CT 1997; George e Meredith Friedman, *The Future of War: Power, Technology, and American World Dominance in the 21st Century*, Crown, New York 1996; Harlan Ullman e James Wade Jr., *Rapid Dominance -A Force for All Seasons*, Royal United Services Institute for Defense Studies, London 1998. Una prospettiva più critica è invece sviluppata in Joxe, *L'impero del caos*, cit., in particolare alle pp. 157-

183; mentre per uno studio sul nesso tra guerra e polizia globale si veda Alessandro Dal Lago, *Polizia globale: Guerra e conflitti dopo l'11 settembre*, Ombre Corte, Verona 2003. Una fonte eccellente per rintracciare in rete articoli intorno alla opzione RMA si può trovare sul sito <http://www.comw.org/rma/index.html>. Per una esemplificazione del modello ipertecnologico del nuovo stato di guerra, si veda Andrew Bacevich e Eliot Cohen (a cura di), *War over Kosovo*, Columbia University Press, New York 2001. Cfr. Corey Robin, *Remembrance of Empires Past: 9/11 and the End of the Cold War*, in Ellen Schrecker (a cura di), *Cold War Triumphalism*, The New Press, New York, prossima uscita.

65 Cfr. Erich Maria Remarque, *Niente di nuovo sul fronte occidentale*, tr. it. di Stefano Jacini, Mondadori, Milano 1995; Ernst Jiinger, *Nelle tempeste d'acciaio*, tr. it. di Giorgio Zampaglione, introduzione di Giorgio Zampa, Guanda, Parma 1995; Louis-Ferdinand Celine, *Viaggio al termine della notte*, tr. it. di Ernesto Ferrerò, Tea, Milano 2002. La stretta relazione esistente tra industria e guerra è suggerita, per esempio, dal fatto che all'inizio del New Deal roosveltiano due generali che avevano prestato servizio nel War Industries Board durante la prima guerra mondiale vennero nominati responsabili di alcuni programmi chiave della ricostruzione: Hugh Johnson alla National Recovery Administration, e George Peek alla Agricultural Adjustment Administration.

66 Un esempio del sogno tecnologico di aerei senza piloti e di una guerra senza soldati è offerto da Matthew Brezinski, «The Unmanned Army», *New York Times Magazine*, 20 aprile 2003, pp. 38-41 e 80-81. Cfr. Michael O'Hanlon, «A Flawed Masterpiece», *Foreign Affairs*, voi. 81, no. 3, maggio-giugno 2002, pp. 47-63.

67 Cfr. Leslie Wayne, «America's For-Profit Secret Army», *New York Times*, 13 ottobre 2002.

68 Jean Genet, *Quattro ore a Chatila*, tr. it. in Id., *Palestinesi*, a cura di Marco Dotti, Stampa Alternativa, Roma 2002, pp. 111-140. Cfr. James Davies, *Fortune's Warriors: Private Armies and the New World Order*, Vancouver, Douglas & McIntyre, Vancouver 2000. Cfr. Niccolò Machiavelli, *Il principe*, a cura di Giorgio Inglese,

Einaudi, Torino 1995. La condanna di Machiavelli delle truppe mercenarie è articolata nel capitolo XII, pp. 77-89.

69 Ernst Kantorowicz, «Pro Patria Mori» in *Medieval Political Thought*, in Id., *Selected Studies*, Augusto Publisher, New York 1965, pp. 308-324. Per un'eccellente trattazione dell'ideale repubblicano del governo e del patriottismo si veda Quentin Skinner, «Ambrogio Lorenzetti: The Artist as Political Philosopher», *Proceedings of the British Academy*, voi. 72, 1986, pp. 1-56 (trad. it. parziale: «Ambrogio Lorenzetti: l'artista come filosofo della politica», *Intersezioni*, voi. 7, no. 3, 1987, pp. 439-482).

70 Niccolò Machiavelli, *Il principe*, cit. p. 175. La più esplicita difesa umanista della democrazia machiavelliana a noi nota si trova in un testo raramente citato di Maurice Merleau-Ponty, *Nota su Machiavelli*, in Id., *Segni*, a cura di Andrea Bonomi, tr. it. di Giuseppina Alfieri, Il Saggiatore, Milano 1967, pp. 277-291.

71 A partire dalla fine degli anni Novanta, il termine asimmetria è diventato molto comune nel lessico degli analisti militari statunitensi. Per un'eccellente analisi critica di questo concetto e del suo uso, si veda Salda Bédar (a cura di), «Vers une «grande transformation» stratégique américaine?», *Cahiers d'Etudes Stratégiques*, voi. 31, no. 4, 2001. Una prospettiva teorica che giustifica l'uso di tattiche non convenzionali da parte degli Stati Uniti come risposta a quelle usate dai suoi nemici è presentata in Roger Barnett, *Asymmetrical Warfare: Today's Challenge to U.S. Military Power*, Brassey's, Washington DC 2003. Sul combattimento asimmetrico dal punto di vista dei vertici militari statunitensi, si vedano le analisi di Robert David Steele, «The Asymmetric Threat: Listening to the Debate», *Joint Forces Quarterly*, voi. 20, autunno-inverno 1998/99, p. 78-84; di David Grange, «Asymmetric Warfare: Old Method, New Concern», *National Strategy Forum Review*, inverno 2000; e di Steven Metz e Douglas Johnson II, «Asymmetry and U.S. Military Strategy: Definition, Background, and Strategic Concepts», *U.S. Army War College Strategic Institute*, gennaio 2001.

72 Visioni apocalittiche di un controllo totale attraversano gran parte della teoria critica moderna e postmoderna. Tra i possibili e diversi esempi, ricordiamo Max Horkheimer e Theodor

Adorno, *Dialettica dell'illuminismo*, tr. it. di Renato Solmi, Einaudi, Torino 1995; Guy Debord, *La società dello spettacolo*, tr. it. di Paolo Salvatori, Baldini e Castoldi, Milano 2001; Paul Virilio, *L'ecran du desert: chroniques de guerre*, Galilée, Paris 1992.

73 Cfr. John Arquilla e David Ronfeldt (a cura di), *Networks and Netwars: The Future of Terror, Crune, and Militancy*, Rand Corporation, Santa Monica 2001.

74 Una notevole ricostruzione storica della strategia statunitense della controinsurrezione, che mette in evidenza il paradigma comportamentista delle think tanks militari come la Rand Corporation, è articolata da Ron Robin, *The Making of the Cold War Enemy*, Princeton University Press, Princeton 2001. La maggior parte del libro riguarda la guerra di Corea, ma vi è anche un affascinante capitolo sulla guerra del Vietnam che concerne soprattutto il passaggio della strategia della controinsurrezione dal tentativo di modificare «costruttivamente» la psicologia del nemico conquistare i cuori e le menti - a quello di cercare semplicemente di modificarne il comportamento per via coercitiva.

75 Arquilla e Ronfeldt ritengono che la strategia militare dello sciame sia quella predominante nella guerra in rete; cfr. John Arquilla e David Ronfeldt, *Swarming and the Future of Conflicts*, Rand Corporation, Santa Monica 2000.

76 Gran parte degli scritti statunitensi sull'unilateralismo è permeata dal pathos ipocrita della nozione, inventata da Rudyard Kipling, del «fardello dell'uomo bianco», portato in un'epoca ormai passata. Sulla retorica della solitudine e della ritrosia degli Stati Uniti a calarsi nel ruolo di potenza unilaterale, vedi Samuel Huntington, «The Lonely Superpower», *Foreign Affairs*, voi. 78, no. 2, marzo-aprile 1999, pp. 35-49, e Richard Haass, *The Reluctant Sheriff: The United States After the Cold War*, Council on Foreign Relations, New York 1997.

77 I diritti umani sono diventati fondamentali - un filosofo del diritto del secolo scorso direbbe «dogmatici» - nel campo del diritto internazionale. Cfr., per esempio, Richard Falk, *The Quest for Human Rights in an Era of Globalization*, in Michael Schlechter (a cura di), *Future Multilateralism*, St. Martin's Press,

New York 1999.

78 Saskia Sassen afferma che molti aspetti del processo decisionale in economia vengono oggi «denazionalizzati» e che sia i ministri economici nazionali, sia le banche centrali, tendono sempre di più ad agire sulla base degli interessi tanto del capitale locale, quanto di quello globale. Si veda Saskia Sassen, *The State and Globalization*, in Rodney Bruce Hall e Thomas Biersteker (a cura di), *The Emergence of Private Authority in Global Governance*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 91-112.

79 Sui costi economici delle guerre globali si veda Christian Marazzi, *Capitale e linguaggio*, cit. Per un'analisi delle enormi difficoltà che deve affrontare il progetto statunitense di un controllo globale unilaterale, cfr. Emanuel Todd, *Dopo l'impero*, tr. it. di Gaia Amaducci, Tropea, Milano 2003. Le argomentazioni di Todd sono apertamente polemiche e per diversi aspetti esagerate (come, per esempio, la tesi secondo la quale il potere statunitense avrebbe già iniziato il suo rapido declino, seguendo l'esempio del potere sovietico), ma ciononostante esse offrono una diagnosi molto chiara degli ostacoli che si frappongono all'unilateralismo statunitense.

80 Si vedano, per esempio, Boris Fedorovic Porchnev, *Lotte contadine e urbane nel grand siècle*, tr. it. Jaca Books, Milano 1976, e Ranajit Guha, *Elementary Aspects of Peasant Insurgency in Colonial India*, Oxford University Press, New Dehli 1983.

81 Cfr. Friedrich Engels, *Engels as Military Critic- Articles Reprinted from the Volunteer Journal and the Manchester Guardian of the 1860s*, Manchester University Press, Manchester 1959. In generale, sulla concezione marxista dell'insurrezione armata come «la forma più alta di lotta politica del proletariato» durante la Seconda e la Terza Internazionale, si veda A. Neuberg, *L'insurrezione armata*, tr. it., presentazione di Erich Wollenberg, Feltrinelli, Milano 1970. Questo libro notevole, pubblicato originariamente in Germania nel 1928, offre un raro punto di vista interno alla strategia militare comunista nei primi anni del XX secolo. Esso fu scritto su iniziativa dell'Armata Rossa, in collaborazione con l'ufficio di propaganda della Terza

Internazionale (Komintern), e il nome dell'autore, «A. Neuberger», è del tutto fittizio, dal momento che i vari capitoli furono scritti da autori diversi, sotto la direzione di «Èrcole», nome in codice di Palmiro Togliatti. La lista degli autori è una sorta di who's who internazionale del movimento insurrezionale comunista dell'epoca, includendo personaggi come Manfred Stern (che sotto il nome di «Emilio Kleber» avrebbe poi comandato le Brigate Internazionali durante la guerra civile di Spagna), Mikahil Tukhachevski (maresciallo dell'Armata Rossa), Vasily Bliicher (consulente militare del Kuomintang, sotto il nome di «Galeno»), e un giovane Ho Chi Minh.

82 Isaak Babel, *L'armata a cavallo*, tr. it. di Costantino Di Paola, Marsilio, Venezia 2002, pp. 74-77.

83 Cfr. Benjamin Young, *From Revolution to Politics: Chinese Communists on the Long March*, Westview, Boulder CO 1990.

84 Carl Schmitt, *Teoria del partigiano: note complementari al concetto di politico*, tr. it. di Antonio De Martinis, Il Saggiatore, Milano 1981. Come abbiamo già sottolineato, il passaggio dal tema del «nemico» a quello del «partigiano» nell'opera di Schmitt si compie all'interno di una prospettiva esplicitamente reazionaria. E questo vale tanto più per l'opera di Ernst Jünger, dove il tratto individualistico della ribellione è enfatizzato con ancora maggior vigore: si veda il *Trattato del ribelle*, Adelphi, Milano 1999. Si tratta, in entrambi i casi, di esempi della distorsione borghese delle ribellioni anticapitaliste, che divenne una moda nella tarda modernità.

Si veda l'eccellente studio di Claudio Pavone sulla resistenza antifascista in Italia, *Una guerra civile: saggio storico sulla moralità nella resistenza*, Bollati Boringhieri, Torino 1991. Sebbene il libro si concentri sulla specificità del caso italiano, esso comunque analizza diverse concezioni della guerra civile (nazionale, di classe, patriottica, antifascista e così via), e collega i differenti soggetti sociali alle forme di organizzazione secondo una modalità che permette di illuminare una problematica assai più generale.

Un'esemplificazione di questo tentativo è rintracciabile nella

storia del Novecento dei Balcani meridionali. Durante gli anni Quaranta le guerre condotte nei diversi paesi dalla resistenza antifascista si mescolarono con le guerre civili tra comunisti e nazionalisti «etnici». Queste guerre civili nascevano dalla divisione tra città a campagna e tra le diverse classi sociali. Quando, negli anni Novanta, i conflitti nazionalisti si riaccesero, tornarono in gioco le stesse divisioni di classe, spesso in forma invertita: in molti casi, infatti, i poveri combattevano contro le burocrazie socialiste. Sulla dittatura del partito rispetto alle insurrezioni popolari o proletarie, si veda nuovamente A. Neuberg, *L'insurrezione armata*, cit. Cfr. Hans Magnus Enzensberger, *La breve estate dell'anarchia: vita e morte di Buenaventura Durruti*, tr. it. di Renato Pedio, prologo di H. E. Kaminski, Feltrinelli, Milano 1997. Per quanto riguarda l'apprezzamento sovietico nei confronti di Durruti, si veda il libro scritto dal corrispondente in Spagna della Pravda, MikahU Koltsov, *Diario della guerra di Spagna*, tr. it. Schwarz, Milano 1961.

È questo l'argomento centrale del volume di Regis Debray, *Rivoluzione nella rivoluzione?*, tr. it. Feltrinelli, Milano 1967; si veda inoltre Ernesto Che Guevara, *Guerra di guerriglia*, tr. it. Baldini & Castoldi, Milano 2003.

Sulle donne nel Fronte Nazionale di Liberazione Sandinista, si veda Helen Collinson (a cura di), *Women and Revolution in Nicaragua*, Zed, London 1990, in particolare pp. 154-155. Sulle donne nel movimento peruviano Sendero Luminoso, cfr. Daniel Castro, *The Iron Legions*, in Id. (a cura di), *Revolution and Revolutionaries: Guerrilla Movements in Latin America*, Scholarly Resources, Wilmington DE 1999, pp. 191-199. «Se la ripensiamo a distanza di tempo la cosa diventa chiarissima; nel momento in cui la vittoria divenne una possibilità concreta, noi donne, che avevamo partecipato attivamente alla lotta, cominciammo a venire estromesse e a perdere potere, a essere marginalizzate. Eravamo state in prima linea, ora non lo eravamo più», (Gioconda Belli, *We Were the Knights of the Round Table*, in Margaret Randall (a cura di), *Sandino's Daughters Revisited*, Rutgers University Press, New Brunswick NJ 1994, pp. 168-190).

92 Si veda per esempio l'eccellente studio sulla rivoluzione

culturale a Shanghai di Elizabeth Perry e Li Xun, *Proletarian Power: Shanghai in the Cultural Revolution*, Westview, Boulder CO 1997.

93 Per una sintesi delle influenze del modello cinese sulle organizzazioni rivoluzionarie italiane degli anni Sessanta e Settanta del Novecento, cfr. Roberto Niccolai, *Quando la Cina era vicina: La rivoluzione culturale e la sinistra extraparlamentare negli anni '60 e '70*, Franco Serantini, Pisa 1998.

94 Hannah Arendt, *Sulla rivoluzione*, tr. it. di Maria Magrini, introduzione di Renzo Zorzi, Comunità, Milano 1989.

95 Un buon esempio dell'articolazione dei fattori sociali e politici nella lotta di liberazione nazionale è sviluppato da Franz Fanon, *I dannati della terra*, tr. it. a cura di Liliana Ellena, prefazione di Jean-Paul Sartre, Comunità, Milano 2000.

96 Il «giovane Marx» elabora una critica della trascendenza che collega la violenza del capitale a quella dello stato. Si veda, per esempio, Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 1983.

97 Per una sintetica ricognizione del passaggio ai movimenti di guerriglia urbana nel mondo contemporaneo, cfr. Ian Beckett, *Modern Insurgencies and Counterinsurgencies: Guerrillas and Their Opponents since 1750*, Routledge, London 2001, pp. 151-182.

98 Per una descrizione analitica in lingua inglese dell'Autonomia in Italia negli anni Settanta, si vedano Steve Wright, *Storming Heaven: Class Composition and Struggle in Italian Autonomist Marxism*, Pluto, London 2002, e Sylvere Lotringer e Christina Marazzi (a cura di), «Italy: Autonomia», *Semiotextfe*, voi. 3, no. 3, 1980. Vedi inoltre le ampie interviste a molti dei protagonisti raccolte in Guido Borio, Francesca Pozzi e Gigi Roggero (a cura di), *Futuro anteriore*, DeriveApprodi, Roma 2002.

99 Cfr. Nick Dyer-Witherford, *Cyber-Marx*, University of Illinois Press, Urbana 1999.

100 Sulla prima Intifada, si veda Robert Hunter, *The Palestinian Uprising*, Tauris, London 1991; sulla seconda, Roane Carey (a cura di), *La nuova intifada*, tr. it. di Daniele Ballarmi, Silvia Lalia e Marco Pensante, introduzione di Noam Chomsky,

postfazione di Ugo Tramballi, Tropea, Milano 2002.

101 Cfr. il fondamentale studio di Baruch Hirson sulla rivolta di Soweto *Year of Fire, Year of Ash*, Zed, London 1979.

102 In *Year of Fire, Year of Ash*, Hirson mette in luce le relazioni talvolta difficili tra le rivolte e l'ANC durante gli anni Settanta; anche l'analisi di Dale McKinley chiarisce l'esistenza di questa tensione, sebbene purtroppo essa venga nascosta dalla sua ideologia marxista-leninista, stranamente antiquata, e dalla sua critica del carattere riformista e piccolo-borghese dell'ANC; si veda *The ANC and the Liberation Struggle*, Pluto, London 1997.

103 Lynn Stephen spiega come gli zapatisti mescolino la locale mitologia Tzeltal con le icone nazionali come quella di Zapata in *Zapata lives! Histories and Cultural Politics in Southern Mexico*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 158-175.

104 Sulla natura reticolare della struttura organizzativa zapatista si vedano Roger Burbach, *Globalization and Postmodern Politics*, Pluto, London 2001, pp. 116-128; Fiona Jeffries, *Zapatismo and the Intergalactic Age*, in Roger Burbach, *Globalization and Postmodern Politics*, cit., pp. 129-144; e Harry Cleaver, *The Zapatistas and the Electronic Fabric of Struggle*, in John Holloway ed Eloy Palàez (a cura di), *Zapatista!*, Pluto, London 1998, pp. 81-103.

105 Lo stile degli scritti del Subcomandante Marcos - al tempo stesso giocoso e militante - ci offre il miglior esempio del modo in cui gli zapatisti fanno dell'ironia la loro strategia politica. Cfr.

Subcomandante Marcos, *Nei nostri sogni esiste un altro mondo*, tr. it. a cura di Juana Ponce de Leon, Mondadori, Milano 2003.

106 Cfr. John Holloway, *Cambiare il mondo senza prendere il potere*, Intramoenia, Napoli 2004.

107 Sulle politiche dell'identità si veda Iris Marion Young, *Le politiche della differenza*, tr. it. di Adriana Bottini, presentazione di Luigi Ferrajoli, Feltrinelli, Milano 1996, in particolare pp. 154-195.

108 Sulla rinascita di gruppi anarchici vedi David Graeber, «For a New Anarchism», *New Left Review*, II serie, no. 13, gennaio-febbraio 2002, pp. 61-73.

109 A questo livello bisognerebbe menzionare le diverse forme di resistenza attuate dai movimenti che cercano di mettere in comune le enormi risorse poste sotto protezione all'interno delle reti elettroniche, minacciando al contempo le nuove e sofisticate forme di controllo usate dalle tecnologie cibernetiche; anche gli hacker, infatti, nascono da un desiderio di libertà e da una percezione dell'enorme ricchezza e potenza delle nuove forme di cooperazione e di comunicazione che la rete rende possibile. Ritourneremo a parlare di questi movimenti quando prenderemo in considerazione la questione della proprietà immateriale, nel capitolo II.

Si veda, per esempio, Arquilla e Ronfeldt (a cura di), *Networks and Netwar*, cit.

Pierre Clastres, *La società contro lo Stato: ricerche di antropologia politica*, tr. it. di Luigi Derla, Ombre Corte, Verona 2003, in particolare il cap. 11.

Cfr. Arquilla e Ronfeldt, *Swarming and the Future of Conflicts*, cit.

Cfr., per esempio, James Kennedy, Russel Eberhart e Yuahi Shi, *Swarm Intelligence*, Morgan Kaufmann Publishers, San Francisco 2001. Ivi, pp. 103-104. Per una descrizione più colorita della comunicazione tra insetti, si veda Karl von Frisch, *Il linguaggio delle api*, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 1979.

115 Emile Zola, *la rf/s/af to.tr.it*. Biblioteca economica Newton, Roma 1998, P. 210.

116 Cfr. Kristin Ross, *The Emergence of Social Space : Rimbaud and the Paris Commune*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1988, p. 105. Ross descrive assai bene il ruolo centrale dello sciame nella poesia di Rimbaud.

PARTE SECONDA MOLTITUDINE

1 Sulla distinzione tra la moltitudine e il popolo, si vedano Paolo Virno, *Grammatica della moltitudine*, DeriveApprodi, Roma 2002, pp. 8-10.

E Marco Bascetta, *Moltitudine, popolo, massa*, in Nicola Montagna (a cura di), *Controimpero*, Manifestolibri, Roma 2002, pp. 67-80.

2 Una formulazione classica della liberazione fondata sull'«interdipendenza di mutue differenze (non dominanti)» è quella di Audre Lorde, *The Master's Tools Will Never Dismantle the Master's House*, in Id., *Sister Outsider*, Crossing Press, Trumansburg NY 1984, pp. 110-113.

3 Il dibattito tra Slavoj Žižek ed Ernesto Laclau dimostra come la discussione sulla classe nei termini di un'alternativa tra la nozione unitaria marxista e quella pluralista di stampo liberale conduca a un punto morto. Si veda Judith Butler, Ernesto Laclau e Slavoj Žižek, *Contingency. Hegemony, Universality*, Verso, London 2000.

4 Per un saggio del classico dibattito marxista tra il punto di vista economico e quello politico si vedano per il versante politico Georg Lukacs, *Storia e coscienza di classe*, tr. it. SugarCo, Milano 1991, e per quello economico Nikolaj Bucharin, *L'ABC del comunismo*, La Nuova Sinistra, Roma 1971.

5 Cfr. Antonio Negri, *Leopardi europeo*, in Id., *Lenta ginestra*, 2a edizione, Eterotropie, Milano 2001, pp. 9-16.

Le due grandi superpotenze del XX secolo - gli Stati Uniti e l'Unione Sovietica - utilizzarono l'industrializzazione come strategia per ottenere il dominio economico. Antonio Gramsci comprese con chiarezza, già agli inizi del secolo, la necessità dell'industrializzazione al fine del dominio economico: si veda *Americanismo e fordismo*, Editori Riuniti, Roma 1991.

Abbiamo descritto la natura del lavoro immateriale e la sua egemonia sulle altre forme del lavoro in *Impero*, tr. it. di Alessandro Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, pp. 263-284.

Sulla natura linguistica delle forme contemporanee del lavoro si veda Paolo Virno, *Virtuosismo e rivoluzione*, in Id., *Mondanità: l'idea di mondo tra esperienza sensibile e sfera pubblica*, Manifestolibri, Roma 1994, pp. 87-119. Sul «lavoro cognitivo», si veda Carlo Vercellone (a cura di), *Sommes-nous sortis du capitalisme industriel?*, La Dispute, Paris 2003. La nostra nozione di

affetto si basa principalmente sulle riflessioni sviluppate nella III parte dell'etica di Baruch Spinoza. Una tematizzazione degli affetti leggermente differente, ma comunque compatibile con la nostra, è presente in Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003, e in Brian Massumi, *Parables of the Virtual*, Duke University Press, Durham NC 2002.

A proposito della crescente attenzione, da parte dei datori di lavoro, alle attitudini comunicative e alle capacità di socializzazione, si veda Doug Henwood, *After the New Economy*, The New Press, New York 2003, pp. 76-79.

Un contributo classico è quello di Georg Simmel, *La metropoli e la vita dello spirito*, tr. it. a cura di Paolo Jedlowski, Armando, Roma 2002. Più in generale, si vedano gli scritti di Simmel sul denaro (*Filosofia del denaro*, tr. it. Utet, Torino 1984), nonché l'utile introduzione scritta da David Frisby per la loro edizione inglese (*The Philosophy of Money*, Routledge, London 1990, pp. 1-49).

Cfr., per esempio, Dorothy Smith, *The Everyday World as Problematic: A Feminist Sociology*, Northeastern University Press, Boston 1987, e Sara Ruddick, *Il pensiero materno*, tr. it. Red, Comò 1993. Sulla nozione di cura come etica femminista, si vedano Joan Tronto, *Moral Boundaries*, Routledge, New York 1993, ed Èva Kittay, *Love's Labor*, Routledge, New York 1999.

Si vedano Daniele Kergoat, *L'infirmière coordonnée*, in «Futur antérieur», no. 6, estate 1991, pp. 71-85, e Daniele Kergoat, Françoise Imbert, Hélène Le Doaré e Daniele Senotier, *Les infirmières et leur coordination 1988-1989*, Lamarce, Paris 1992.

14 Sul sostegno psicologico offerto dalle donne nell'ambito delle attività legali, si veda Jennifer Pierce, *Gender Trials: Emotional Lives in Contemporary Law Firms*, University of California Press, Berkeley 1995, pp. 83-102. Sull'alienazione del lavoro affettivo, si veda Arlie Russell Hochschild, *The Managed Heart: Commercialization of Human Feeling*, University of California Press, Berkeley 1983, pp. 204-241. Hochschild presenta alcune statistiche su quale sia la composizione di lavoratori di sesso maschile e femminile nel quadro degli impieghi incentrati sul lavoro affettivo.

15 Si tratta dell'argomento principale sviluppato in Henwood, *After the New Economy*.cit.

16 Per uno sguardo panoramico sul postfordismo e sulla specializzazione flessibile, si veda Ash Amin (a cura di), *Post-Fordism: A Reader*, Blackwell, Oxford 1994.

17 Cfr. Pascal Byé e Maria Fonte, *Is the Technical Model of Agriculture Changing Radically?*, in Philip McMichael (a cura di), *The Global Restructuring of Agro-Food Systems*, Cornell University Press, Ithaca 1994, pp.241-257.

18 Cfr. Michael Flitner, *Biodiversity: Of Local Commons and Global Commodities*, in Michael Goldman (a cura di), *Privatizing Nature: Political Struggles for the Global Commons*, Pluto, London 1998, pp. 144-166.

19 Le proiezioni dell'U.S. Bureau of Labor sui lavori in più rapida espansione dal 2000 al 2010 sono consultabili al sito internet www.bls.gov/news.release/ecopro.toc.htm.

20 Si veda, per esempio, la critica di Timothy Mitchell agli studi che interpretano la condizione dei contadini egiziani come eterna e immutabile in *The Invention and Reinvention of the Peasant*, in Id., *Rule of Experts: Egypt, Techno-Politics, Modernity*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 123-152.

21 Si veda la definizione classica di contadino in Eric Wolf, *Pathways of Power*, University of California Press, Berkeley 2000, pp. 195-196, nonché Theodor Shanin, *Introduction: Peasantry as a Concept*, in Id. (a cura di), *Peasants and Peasant Societies*, 2a edizione, Blackwell, Oxford 1987, p. 3.

22 Occorre notare che in lingua inglese esiste una distinzione terminologica tra «peasant» e «farmer», che aiuta a distinguere le diverse posizioni economiche. Altre lingue - come il francese con «paysan», l'italiano con «contadino» e lo spagnolo con «campesino» - hanno invece maggiore difficoltà a esprimere questa distinzione concettuale.

Negli anni Trenta del XX secolo, Mao stimava che i contadini poveri e i braccianti costituissero insieme il 70 per cento della popolazione rurale cinese, che il 20 per cento fosse composto da

contadini «medi» e autosufficienti, e che solo il 5 per cento fossero contadini ricchi. Si veda, in proposito, Mao Tze-tung, *Analisi delle classi della società cinese* (1926), in Id., *Opere*, Edizioni Rapporti Sociali, Milano 1991, voi. 2, pp. 33-45; / *contadini dello Hunan* (1927), in Id., *Opere*, cit, voi. 2, pp. 7182; *Come determinare l'appartenenza di classe nelle campagne* (1933), in Id., *Opere*, cit., voi. 3, pp. 233-235; *La rivoluzione cinese e il partito comunista cinese* (1939), in Id., *Opere*, cit., voi. 7, pp. 155-181, in particolare pp. 170-172.

Per un'eccellente discussione dei dibattiti tra i membri della leadership sovietica su questo tema, cfr. Moishé Lewin, *Contadini e potere sovietico dal 1928 al 1930*, tr. it. di Silvia Boba, Franco Angeli, Milano 1972. Cfr. Lynne Viola, *Stalin e i ribelli contadini*, tr. it. a cura di Andrea Romano, Rubbettino, Soveria Mannelli 2002. Viola afferma che anche se i contadini persero la loro battaglia contro lo stato sovietico - e, di conseguenza, vennero distrutti come categoria economica - sopravvisse comunque la loro identità culturale, che alimentò una tenace tradizione di resistenza.

Mao criticò violentemente alcuni aspetti della politica agraria dell'Unione Sovietica, ma non il progetto generale della trasformazione collettivistica dell'agricoltura - al contrario, egli pensava che i sovietici non fossero andati fino in fondo! Due erano le critiche principali di Mao al processo realizzatosi in Urss. In primo luogo, i sovietici sopravvalutavano l'importanza delle macchine e dello sviluppo tecnologico come condizione necessaria per la collettivizzazione, secondo il principio per cui i trattori dovevano precedere le cooperative. Mao riteneva invece che l'accento andasse posto sulla trasformazione dei rapporti di produzione: «Dopo la trasformazione dei rapporti di produzione si ha sempre uno sviluppo considerevole delle forze produttive» (Mao Tze-tung, *Note di lettura del «Manuale di economia politica» dell'Urss* (1960) in Id., *Opere*, cit., voi 18, p. 202). In secondo luogo, Mao pensava che i sovietici non avessero trasformato la proprietà con sufficiente radicalità, e che la proprietà collettiva o comune sviluppata in Unione Sovietica fosse solo il primo passo di un processo il cui approdo era il possesso comune della terra e dei

mezzi di produzione (ivi, pp. 188 e 230). Il cinema cinese contemporaneo offre numerosi esempi di nostalgia per il mondo contadino, ma occorre non confondere questa semplice nostalgia con una presunta convinzione che il mondo contadino sia stato effettivamente ricreato. Si veda, per esempio, l'eccellente lettura da parte di Xudong Zhang del film di Zhang Yimou *Sorgo rosso*, interpretato come un'utopia contadina, in *Chinese Modernism in the Era of Reforms*, Duke University Press, Durham NC 1997, pp. 318-322.

28 L'agricoltura californiana costituisce l'esempio classico: la costruzione di dighe monumentali e di sistemi di irrigazione fu una leva potente della trasformazione delle piccole fattorie a conduzione familiare in unità produttive su larga scala. La concentrazione della proprietà fu inoltre accompagnata dall'implementazione del progresso tecnologico e da un'esorbitante crescita della produttività. Si veda in proposito Donald Pisani, *From the Family Farm to Agribusiness: The Irrigation Crusade in California and the West 1850-1931*, University of California Press, Berkeley 1984.

29 Cfr. Robert Brenner, *Struttura di classe agraria e sviluppo economico nell'Europa preindustriale*, in T.H. Aston e C.H.E. Philpin (a cura di), *Il dibattito Brenner*, tr. it. Einaudi, Torino 1989, *The Brenner Debate*, Cambridge, Cambridge University Press 1985, pp.10-63; Tr. it.

30 Sulla fine del mondo contadino in Francia, si veda Henri Mendras, *Sociétés paysannes: éléments pour une théorie de la paysannerie*, Armand Colin, Paris 1976. Per una panoramica più generale, si veda David Goodman e Michael Redclift, *From Peasant to Proletarian: Capitalist Development and Agrarian Transitions*, St. Martin's Press, New York 1982.

31 Sulla storia del possesso della terra nel Vietnam pre-contadino, si veda per esempio Ngo Vinh Long, «Communal Property and Peasant Revolutionary Struggles in Vietnam», *Peasant Studies*, voi. 17, no. 2, inverno 1990, pp. 121-140. Storie simili, ma riguardanti l'Africa subsahariana, si possono leggere in Enwere Dike, «Changing Land Tenure Systems in Nigeria», *Peasant Studies*,

voi. 17, no. 2, autunno 1989, pp. 4354, e in J. S. Saul e R. Woods, *African Peasantries*, in Teodor Shanin (a cura di), *Peasants and Peasant Societies*, cit., pp. 80-88.

32 Esiste un dibattito molto ampio intorno al problema se il termine «peasantry» possa descrivere accuratamente questi sistemi produttivi basati sulla piccola proprietà, soprattutto in Africa. Cfr. Margaret Jean Hay, «'Peasants' in Modern East African Studies», *Peasant Studies*, voi. 8, no. 1, inverno 1979, pp. 17-29.

33 Sulla storia dei conflitti politici intorno alla riforma agraria in Guatemala, si veda Greg Grandin, *The Blood of Guatemala*, Duke University Press, Durham NC 2000. Più in generale, sulle perduranti disuguaglianze nel possesso della terra e sul fallimento della riforma agraria in America Latina, si vedano Ernst Feder, *The Rape of the Peasantry: Latin America's Landholding System*, Anchor Books, New York 1971; e William Thiesenhusen, *Broken Promises: Agrarian Reform and the Latin American Campesino*, Westview, Boulder CO 1995. Un'utile descrizione della struttura e delle attività di una delle maggiori industrie agricole transnazionali è sviluppata in Brewster Kneen, *Invisible Giant: Cargill and its Transnational Strategies*, Pluto Press, London 1995.

Si vedano R.E. Elson, *The End of the Peasantry in Southeast Asia*, St. Martin's Press, New York 1997; e Anthony Pereira, *The End of the Peasantry: The Ritrai Labor Movement in Northeast Brazil, 1961-1988*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh 1997. Sulla proletarianizzazione dei braccianti agricoli africani si veda, per esempio, Samir Amin (a cura di), *L'agriculture africaine et le capitalisme*, Anthropos, Paris 1975.

La funzione culturale del mondo contadino al di fuori dell'Europa è ambigua, proprio come è spesso problematica - lo abbiamo già mostrato - l'applicazione economicista del concetto di «mondo contadino» in ambito extraeuropeo. Guardando alla letteratura non europea della metà e della fine del XX secolo, è certamente possibile riconoscere trasformazioni simili a quelle che hanno segnato il declino del mondo contadino nella letteratura europea. Per esempio, molti romanzi africani come *Il crollo di Chinua Achebe*, *L'ambigua avventura* di Hamidou Kane, o *La*

stagione della migrazione a nord di Tayeb Salih - evidenziano un passaggio storico nel quale le relazioni sociali e i modelli di autorità propri della struttura del villaggio tradizionale sono stati destabilizzati, soprattutto dall'invasione coloniale, ma anche dalle forze della modernità e, in ultima analisi, dall'introduzione del capitalismo. Questo genere di stati d'animo, che si ritrovano in molta letteratura coloniale e postcoloniale, possono senz'altro assomigliare a quelli che, nel contesto europeo, accompagnarono la perdita del mondo contadino: essi condividono una medesima percezione del disordine, del disorientamento e della nostalgia. Tuttavia, se rappresentiamo la crisi della struttura del villaggio extraeuropeo negli stessi termini con cui guardiamo al declino del mondo contadino europeo, non riusciamo a coglierne la specificità; sarebbe come pretendere di ridurre la comprensione delle culture e delle società extraeuropee a un'analisi su come si conformino o meno al passato europeo, facendo così di quest'ultimo uno standard universale. Raymond Williams descrive molto bene, nel suo studio panoramico *The Country and the City*, come il motivo dei tempi felici dell'Inghilterra rurale sia stato assai ricorrente nei diversi sviluppi della letteratura inglese moderna: «L'attrazione degli inglesi per la campagna e le idee associate alla vita rurale si conservò con incredibile tenacia, al punto che, anche dopo che la loro società era ormai diventata prevalentemente cittadina, la loro letteratura [...] rimaneva ancora prevalentemente rurale» (*The Country and the City*, Oxford University Press, Oxford 1973, p. 2).

39 Sul modernismo nell'arte europea si veda, per esempio, William Rubin (a cura di), *Primitivismo nell'arte del 20° secolo*, tr. it. Mondadori, Milano 1985. Sul modernismo nella letteratura europea si vedano Marianna Torgovnick, *Gone Primitive: Savage Intellectuals*, Modern Lives, University of Chicago Press, Chicago 1990, nonché Elazar Barkan e Ronald Bush (a cura di), *Prehistories of the Future: The Primitivist Project and the Culture of Modernism*, Stanford University Press, Stanford 1995.

40 In questo paragrafo, seguiamo la periodizzazione dell'antropologia articolata da Michael Kearney in *Reconceptualizing the Peasantry: Anthropology in*

GlobalPerspective, Westview, Boulder CO 1996, pp. 23-41. Il paradigma del contadino è emerso nell'antropologia a partire dall'inizio della guerra fredda, e il suo uso da parte degli studiosi fu spesso determinato da una chiara presa di posizione geopolitica. Da un lato, infatti, in linea con le teorie dominate dal paradigma dello sviluppo economicosociale, il contadino era visto come una figura del «sottosviluppo», che tuttavia poteva raggiungere in tempi relativamente brevi lo stadio dello sviluppo secondo gli standard euro-americani. Dall'altro lato, in sintonia con l'ideologia della rivoluzione cinese e di diverse lotte di liberazione nazionale, il contadino era un concetto tricontinentale, che esprimeva una condizione sociale, economica e politica comune all'Asia, all'America Latina e all'Africa; in questo senso, il contadino era una figura anticapitalista e rivoluzionaria. A ogni modo, occorre precisare che in molti studi antropologici il concetto di mondo contadino ha una connotazione ambigua, tanto che Sydel Silvermann ritiene che una sua definizione coerente, dal punto di vista propriamente culturale, non sia mai esistita: e che gli antropologi più rigorosi abbiano piuttosto ripiegato su una definizione di tipo economicistico. Cfr. *The Concept of the Peasant and the Concept of Culture*, in Joan Mendur (a cura di), *Social Anthropology of Peasantry*, Somaiya Publications, Bombay 1983, pp. 7-31.

41 Alcuni studiosi arrivano addirittura a negare che, da un punto di vista politico, i contadini costituiscano una classe. Per esempio, Eric Hobsbawm definisce i ribelli primitivi - tra cui sono inclusi anche i contadini ribelli - come «individui "prepolitici", che ancora non hanno trovato (o soltanto hanno cominciato a trovare) un preciso linguaggio, con il quale esprimere le proprie aspirazioni»; / ribelli: forme primitive di rivolta sociale, Einaudi, Torino 2002, p.5.

«Nella misura in cui tra i piccoli proprietari esistono soltanto legami locali e l'identità dei loro interessi non crea tra di loro una comunità, un'unione politica su scala nazionale e un'organizzazione politica, essi non costituiscono una classe. Sono quindi incapaci di far valere i loro interessi nel loro proprio nome,

sia attraverso un parlamento, sia attraverso una Convenzione. Non possono rappresentare se stessi; devono farsi rappresentare» (Karl Marx, *Il diciotto brumaio di Luigi Napoleone*, tr. it. in Karl Marx e Friederich Engels, *Opere*, voi. XI, Editori Riuniti, Roma 1982, p. 196). Si veda, per esempio, Karl Kautsky, *La questione agraria*, tr. it. a cura di Giuliano Procacci, Feltrinelli, Milano 1978. A proposito dell'idea di Marx di dare vita a un progetto politico in Russia basato sulla classe dei contadini, si veda la sua lettera a Vera Zasulich dell'8 marzo 1881, tr. it. in Karl Marx, Friedrich Engels, *India. Cina, Russia*, a cura di Bruno Maffl, Il Saggiatore, Milano 1970, pp. 303-304. In questa lettera, Marx spiega che il capitale non contiene una teoria universale dello sviluppo storico, e per questo non ci condanna a seguire in maniera deterministica uno sviluppo che passi per i medesimi stadi. Per questo le comuni contadine russe, afferma Marx, potrebbero procedere direttamente verso il comunismo.

«Essi [i contadini] trovano quindi il loro naturale alleato e dirigente nel proletariato urbano» (Marx, *Il diciotto brumaio*, cit., p. 199). Naturalmente, nella concezione marxiana, nemmeno il proletariato era da sempre un soggetto politico attivo, ma lo diventava nel corso dello sviluppo storico. Il proletariato francese non fu in grado di esprimere la sua soggettività durante la rivoluzione del 1789, quando poteva soltanto servire e sostenere gli interessi della borghesia. Fu nelle rivolte del giugno e luglio 1830 e del 1848 che il proletariato parigino compì il suo primo passo politico come attore autonomo, ed entrambe le volte venne rapidamente sconfitto; solo con la nascita della Comune di Parigi nel 1871 il proletariato si manifestò come soggetto politico a tutti gli effetti. Si tratta di una delle acquisizioni fondamentali degli studi postcoloniali; si veda, in particolare, Gayatri Spivak, *A Critique of Postcolonial Reason*, Harvard University Press, Cambridge 1999, soprattutto pp. 252-266.

Insieme a Mao Tze-tung, anche Ho Chi Minh va ricordato come un grande teorico della rivoluzione comunista fondata sull'azione dei contadini; si veda il suo saggio *Il lavoro militare del Partito tra i contadini* presente in A. Neubreg, *L'insurrezione*

armata, tr. it, presentazione di Erich Wollenberg, Feltrinelli, Milano 1970, pp. 268-285.

47 Si veda nuovamente Mao Tze-tung, Note di lettura del «Manuale di economia politica», cit, soprattutto pp. 179 e 238. Mao deplora il fatto che i sovietici abbiano attribuito troppo peso alle innovazioni tecnologiche e allo sviluppo delle forze produttive, e troppo poca attenzione alla trasformazione della classe contadina, ovvero ai cambiamenti sovrastrutturali, di matrice propriamente politica.

48 Con questo non intendiamo affermare che non vi sia più alcuna differenza tra il mondo urbano e quello rurale, quanto piuttosto che le differenze non hanno più alcun significato politico, e che i due mondi sono sullo stesso piano per quanto riguarda la comunicazione e la cooperazione. La diffusione di massa dei media - dai giornali, alla radio, alla televisione e, in alcune aree, a Internet - gioca un ruolo determinante, così come i mutamenti radicali dei processi produttivi e le trasformazioni territoriali dei paesaggi urbani e rurali. Alcuni studiosi cinesi definiscono tale processo una urbanizzazione rurale: cfr. Gregory Eliyu Goldin (a cura di), Farewell to Peasant China: Rural Urbanization and Social Change in the Late Twentieth Century, Sharpe, Armonk NY1997.

49 In questa prospettiva, il progetto del gruppo dei South Asian Subaltern Studies (e in particolare del suo fondatore, Ranajit Guha) potrebbe essere interpretato come un'impresa fondamentalmente maoista; o, più precisamente, essi partono dall'assunzione dei risultati del processo rivoluzionario maoista, nella misura in cui insistono sul fatto che i contadini, non diversamente dal proletariato industriale, sono in grado di dare vita a un soggetto politico attivo e autonomo. L'uguaglianza delle potenzialità politiche permette così ai contadini, agli operai e ad altri gruppi di condividere la categoria comune di «subalterni». In altre parole, gli esponenti dei Subaltern Studies rifiutano il principio per cui i contadini sarebbero semplicemente apolitici o prepolitici, sostenendo invece che il subalterno in generale, e il contadino in particolare, è artefice del proprio destino. Perciò, laddove la storiografia tradizionale britannica interpretava le grandi

rivolte dei contadini indiani contro il Raj inglese alla fine del XIX e all'inizio del XX secolo come manifestazioni spontanee e incoerenti, Guha afferma invece che tale insorgenza costituì una motivata presa di coscienza da parte della classe contadina, e deve pertanto essere letta come un atto propriamente politico. Un'eccellente valutazione complessiva dell'opera dei Subaltern Studies su questo tema è quella di Dipesh Chakrabarty, «Subaltern Studies and Postcolonial Historiography», *Nepantla*, vol. 1, no. 1, 2000, pp. 9-32, e in particolare 14-21.

Si vedano José Bove e Yves Manguy, *La confédération paysanne*, Eden Productions, Paris 2003; Angus Wright e Wendy Wolford, *To Inherit the Earth: The Landless Movement and the Struggle for a New Brazil*, Food First, Oakland 2003; Sue Bradford e Jan Rocha, *Cutting the Wire.- The Story of the Landless Movement in Brazil*, Latin American Bureau, London 2002.

Cfr. Kearney, *Reconceptualizing the Peasant*, cit., pp. 23-41. In contrapposizione alla nozione di ciò che è differente rispetto a qualcos'altro, la singolarità va qui intesa come ciò che è differente già in se stesso. Questo concetto di singolarità è sviluppato da Gilles Deleuze in *Spinoza e il problema dell'espressione*, tr. it. di Saverio Ansaldi, Quodlibet, Macerata 1999, e in *Differenza e ripetizione*, tr. it.

Cortina, Milano 1997. Si veda inoltre la voce «singularités pré-individuelles» in François Zourabichvili, *Le vocabulaire de Deleuze*, Ellipse, Paris 2003, pp. 76-78.

Charles Piot, *Remotely Global: Village Modernity in West Africa*, Chicago University Press, Chicago 1999, pp. 22-24. Piot, analizzando la vita di un villaggio del Togo settentrionale, ci fornisce un perfetto esempio di modello antropologico che tiene conto contemporaneamente della singolarità locale e della comunanza globale. Sul problema della modernità africana si veda Jean e John Comaroff, *Introduction*, in Id. (a cura di), *Modernity and its Malcontents: Ritual and Power in Postcolonial Africa*, University of Chicago Press, Chicago 1994, pp. XI-XXXVII. Jean e John Comaroff, «Occult Economies and the Violence of Abstraction: Notes from the South African Postcolony», *American*

Ethnologist, voi. 26, no. 2, 3 maggio 1999, pp. 279-303, in particolare p. 294. La questione della povertà diventa un tema rilevante nella sociologia moderna nel momento in cui le condizioni economiche della povertà iniziano a collidere con le sue manifestazioni politiche, psicologiche e ideologiche. Per esempio nella sociologia tedesca - in particolare all'interno della scuola che negli anni Venti del Novecento si costruisce attorno a George Simmel- la povertà assume un ruolo centrale allorché l'impoverimento della classe media acquista un carattere politico. Sigfried Kracauer, per esempio, analizza il modo in cui i lavoratori dipendenti impoveriti finiscono per aderire al fascismo, una tematica ben presente anche nel cinema espressionista tedesco (cfr. Kracauer, *La massa come ornamento*, tr. it. a cura di Remo Bodei, Prismi, Napoli 1982). Tanto Erich Fromm in psicologia, quanto Franz Neumann nella scienza politica e Alfred Dóblin in letteratura, riflettono sulla stretta connessione tra le condizioni economiche della povertà e quelle culturali, dimostrando la drammatica regressione antropologica prodotta dalle crisi cicliche dello sviluppo capitalista.

56 Per un'ampia discussione della teoria classica e di quella marxiana dell'«esercito industriale di riserva», si veda Yann Moulrier-Boutang, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, tr. it. Manifestolibri, Roma 2002. Le definizioni originali della teoria di Marx sono esposte nel I libro de *Il capitale*, tr. it. a cura di Delio Cantimori, Editori Riuniti, Roma 1989, pp. 688-701 ; in proposito, si veda anche Rosa Luxemburg, *L'accumulazione del capitale*, tr. it. di Bruno Mafia, pp. 385-408, Einaudi, Torino 1974.

57 Rem Koolhaas, per esempio, cerca di comprendere le dinamiche del lavoro della città di Lagos focalizzando la propria attenzione sulle straordinarie risorse della popolazione povera, esemplificate dal mercato di compravendita di piccole macchine usate: quanto appare a un primo sguardo come un commercio caotico, si dimostra in realtà un'organizzazione assai complessa. Cfr. *Lagos Handbook: Project on the City 4*, Taschen, New York, prossima pubblicazione.

58 Si vedano, per esempio, Richard Reed, *Forest Dwellers*, Forest Protectors, Allyn and Bacon, Boston 1997; e Debra Picchi,

TheBakairiIndians ofBrazil, Waveland Press, Prospect Heights IL

2000. Una fonte eccellente di informazioni è data da Indigenous Knowledge and Development Monitor, al sito www.nuffic.nl/ciram/ikdm/index.html.

59 Sulla centralità del linguaggio nella produzione economica contemporanea, si veda Paolo Virno, Scienze sociali e «natura umana», Rubbettino, Soveria Mannelli 2002, in particolare alle pp. 49-66.

60 Per la storia dei movimenti dei poveri negli Stati Uniti del XX secolo, si veda Francis Fox-Piven e Richard Cloward, / movimenti dei poveri: i loro successi, i loro fallimenti, tr. it. di Giuliano Ferrari Bravo, Feltrinelli, Milano 1980. Un esempio negli Stati Uniti di oggi è il Kensington Welfare Rights Union di Philadelphia, Pennsylvania: si veda il sito www.kwru.org.

61 Cfr. Ashwin Desai, Noi siamo i poveri: lotte comunitarie nel nuovo apartheid, tr. it. di Marina Impallomeni, prefazione di Naomi Klein e Franco Barchiesi, DeriveApprodi, Roma 2003, p. 64.

62 Sulla proposta di un reddito garantito (o reddito di cittadinanza) il testo di riferimento, dal punto di vista dell'economia classica e monetaria, è Philippe Van Parijs, Real Freedom for AH, Oxford University Press, Oxford 1995. In proposito, si vedano anche Andre Gorz, Miserie del presente, ricchezza del possibile, tr. it. di Andrea Catone, Manifestolibri, Roma 1998; Id., L'immateriale: conoscenza, valore e capitale, tr. it. Bollati Boringhieri, Torino 2003; Ulrich Beck, Il lavoro nell'epoca della fine del lavoro, tr. it. di Helmut Riediger, Einaudi, Torino 2000; Edoardo Matarazzo Suplicy, Renda de cidadania, Cortez, São Paulo 2002; Stanley Aronowitz e Johnatan Cutler (a cura di), Post-Work, Routledge, New York 1998.

Sul «sindacalismo dei movimenti sociali» si veda Kim Moody, Workers in a Lean World: Unions in the International Economy, Verso, London 1997.

Ulteriori informazioni sugli scioperi dei lavoratori part-time e «interinali» si trovano sul sito web del gruppo «Les précaires associés de Paris», <http://Ilpap.ouvaton.org>.

Sfortunatamente, le interpretazioni novecentesche del

romanzo di Dostoevskij sono state dominate e quindi impoverite dal costante riferimento al comunismo sovietico. Così, quando nel 1913 Maksim Gorkij lo condannava, e quando invece nel 1959 Albert Camus, elogiandolo, ne scriveva un adattamento per il teatro, entrambi non riuscivano a vedere nei demoni dostoevskijani nient'altro che i comunisti russi. È certo possibile leggere il romanzo nei termini di questi valori storici, ma esso non dovrebbe venire ridotto totalmente alla storia dell'Urss, dato che il suo fondamento è radicato in una paura ben più profonda e universale nei confronti della moltitudine.

In contrapposizione a Dostoevskij, il grande scrittore di fantascienza Roger Zelazny esalta, nel suo romanzo *Il mio nome è legione* (tr. it. Mondadori, Milano 1994), il rifiuto di ogni controllo autoritario. In un mondo futuro, dove le statistiche vitali della popolazione terrestre sono conservate in un computer centrale, l'eroe di Zelazny riesce ad accedere al suo file e a cambiare la propria identità ripetutamente, sfuggendo così al controllo. Il suo essere una legione diventa per lui un esodo dall'oppressione dell'identità.

Karl Marx, *Lineamenti fondamentali della critica dell'economia politica*, tr. it. a cura di Enzo Grillo, La Nuova Italia, Firenze 1968, voi. I, pp. 26-37. Cfr. Antonio Negri, *Marx oltre Marx*, Manifestolibri, Roma 2002. L'opera di Fredric Jameson fornisce l'esempio più avanzato di questa periodizzazione; si veda, per esempio, *L'inconscio politico: il testo narrativo come atto socialmente simbolico*, tr. it. Garzanti, Milano 1990, pp. 81-113.

Cfr. Michel Foucault, *Sorvegliare e punire: nascita della prigione*, tr. it. di Alcesti Tarchetti, Einaudi, Torino 1976. Sulle prime ricerche di Foucault sugli isomorfismi della conoscenza o regimi epistemici, si veda *L'archeologia del sapere*, tr. it. di Giovanni Bogliolo, Rizzoli, Milano 1999, in particolare pp. 186-196.

71 Rene Descartes, *Discorso sul metodo*, tr. it. in Id., *Opere filosofiche*, a cura di Ettore Lojacono, Utet, Torino 1994, voi. I, p. 505. Informazioni dettagliate sul manoscritto e sul contesto dell'opera sono presenti nell'esauritivo commentario di Étienne Gilson in Rene Descartes, *Discours de la méthode, texte et*

commentaire par Étienne Gilson, Vrin, Paris 1967.

72 Sul «potere della carne» nella tradizione paolina si veda Henry de Lubac, *Cattolismo. Aspetti sociali del dogma*, Jaca Book, Milano 1978. Questo libro, che si basa sui concetti fondamentali della patristica e di Agostino, ha aperto la strada a una concezione storica della redenzione, secondo una linea ampiamente sviluppata dalle forme attuali della «teologia della liberazione».

73 Il concetto di corpo politico servì a rinforzare le teorie dello stato assolutistico nell'Europa della prima modernità, ma l'analogia continuò lungo tutta l'età moderna. Sul concetto di corpo politico come unità organica vivente nella filosofia classica tedesca, da Kant e Fichte fino a Hegel e Marx, si veda Pheng Cheah, *Spectral Nationality*, Columbia University Press, New York 2003.

74 Discuteremo più diffusamente queste tematiche all'inizio del capitolo 3. Per ora basti indicare l'estensione del problema negli studi che trattano della sicurezza globale, citando Samuel Huntington, *Lo scontro di civiltà e il nuovo ordine mondiale*, tr. it. Garzanti, Milano 2000 e Joseph Nye, *Il paradosso del potere americano*, tr. it. di Elena Colombo, Einaudi, Torino 2002. Per quanto riguarda la linea «repubblicana», si vedano invece le diverse pubblicazioni che fanno riferimento alla «società civile globale», come Mary Kaldor, *L'altra potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, Università Bocconi, Milano 2004, nonché la rivista annuale *Global Civil Society*, che ha iniziato a uscire nel 2001.

75 Sui limiti dell' «analogia interna », che cerca di collegare le forme della politica globale con quelle dei contesti nazionali, si veda Hardt e Negri, *Impero*, cit., pp. 21-38.

76 Joseph Schumpeter, *Capitalismo, socialismo e democrazia*, tr. it. di Emilio Zuffi, Etas, Milano 1973, p. 136.

77 Cfr. Saskia Sassen, *The State and Globalization*, in Rodney Bruce Hall and Thomas Biersteker (a cura di), *The Emergence of Private Authority in Global Governance*, Cambridge University Press, Cambridge 2002, pp. 91-112. Si veda inoltre *Impero*, cit.

78 Un buon resoconto delle teorie dello sviluppo e dello scambio ineguali è dato da B.N. Ghosh, *Dependency Theory*

Revisited, Ashgate, Aldershot 2001.

79 Tra i geografi che si confrontano con la topologia contemporanea dello sfruttamento vanno inclusi Neil Smith, *Uneven Development: Nature, Capital and the Production of Space*, Blackwell, Oxford 1990; David Harvey, *Spaces of Capital: Towards a Critical Geography*, 2a ed., Routledge, New York 2001; e Doreen Massey, *Spatial Divisions of Labor: Social Structures and the Geography of Production*, Macmillan, Basingstoke 1995.

Cfr. James Mittelman, *The Globalization Syndrome*, Princeton University Press, Princeton NJ 2000.

Cfr. T. J. Pempel, *The Politics of Asian Economic Crisis*, Cornell University Press, Ithaca NY 1999.

Il testo classico di riferimento è Karl Polanyi, *La grande trasformazione*, tr. it. di Alfredo Salsano, Einaudi, Torino 2000. Tra le opere classiche, citiamo Eugen Ehrlich, *Fondamenti della sociologia del diritto*, tr. it. a cura di Alberto Febbraio, Giuffrè, Milano 1976; John R. Commons, *Fondamenti giuridici del capitalismo*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1981; John Kenneth Galbraith, *Il nuovo stato industriale*, tr. it. di Pierluigi Ciocca e Giacomo Costa, Einaudi, Torino 1968. Un'analisi di alcune forme emergenti di authority private si trova in Rodney Bruce Hall and Thomas Biersteker (a cura di), *The Emergence of Private Authority in Global Governance*, cit.

Per una definizione storica della lex mercatoria e dei suoi sviluppi, si veda Francesco Galgano, *Lex mercatoria*. Il Mulino, Bologna 1998.

Per un'analisi giuridica all'interno dei processi della globalizzazione, si veda Thomas Carbonneau (a cura di), *Lex Mercatoria and Arbitration: A Discussion of the New Law Merchant*, Transnational Juris Publications, Dobbs Ferry NY 1990. Per una discussione più dettagliata del contesto europeo, si veda Maria Rosaria Ferrarese, *Le istituzioni della globalizzazione*, Il Mulino, Bologna 2000. Sul funzionamento degli studi legali nel commercio internazionale, si vedano Yves Dezalay, «Multinationales de l'expertise et dépérissement de l'Etat», *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 96-97, marzo 1993, pp. 3-

20; Id., / mercanti del diritto: le multinazionali del diritto e la ristrutturazione dell'ordine giuridico internazionale, tr. it. a cura di Monica Reiteri, Giuffrè, Milano 1997; e, infine, Yves Dezalay e Bryant Garth, *Dealing in Virtue: International Commercial Arbitration and Construction of a Transnational Legal Order*, University of Chicago Press, Chicago 1996. Sul concetto di «sovranità complessa», si veda Kanishka Jayasuriya, «Globalization, Law, and the Transformation of Sovereignty: The Emergence of Global Regulatory Governance», *Indiana Journal of Global Legal Studies*, voi. 6, no. 2, primavera 1999, pp. 425-455.

87 Sulle figure del potere nel sistema di voto del Fmi si veda il sito <http://www.imf.org/external/np/sec/memdir/members.htm>.

88 Un'interessante descrizione della cultura del Fmi a opera di un giornalista ben disposto e informato si può ritrovare in Paul Blustein, *The Chastening: Inside the Crisis that Rocked the Global Financial System and Humbled the IMF*, Public Affairs, New York 2001.

89 Sui discorsi di Joseph Stiglitz sul «Washington Consensus» vedi Ha-Joon Chang (a cura di), *Joseph Stiglitz and the World Bank: The Rebel Within*, Anthem, London 2001, e, più in generale, Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, tr. it. di Daria Cavallini, Einaudi, Torino 2003. Ma si veda anche Yves Delazay e Bryant Garth, «Le 'Washington Consensus': Contribution à une sociologie de l'hégémonie du néolibéralisme», *Actes de la recherches en sciences sociales*, no. 121-2, marzo 1998, pp. 3-22.

90 Per un'analisi particolareggiata della storia della Banca mondiale, si veda Devesh Kapur, John Lewis e Richard Webb, *The World Bank: Its First Half Century*, voi. 1: History, Brookings Institute, Washington DC 1997.

91 Sul tema della scarsità e della proprietà immateriale, si veda Christopher May, *A Global Political Economy of Intellectual Property Rights: The New Enclosures*, Routledge, New York 2000, p. 45.

92 Cfr. Donna Haraway, *Testimone-Modesta@FemaleMan-incontra-OncoTopo: Femminismo e tecnoscienza*, tr. it. a cura di Iliana Borghi, Feltrinelli, Milano 2000, pp. 90-96.

93 Diamond vs Chakrabarty, in United States Report, Government Printing Office, Washington DC 1982, no. 447, pp. 303-322. Il verdetto della corte è stato scritto da Cofhèl Justice Burger.

94 James Boyle, *Shamans, Software and Spleens: Law and the Construction of the Information Society*, Harvard University Press, Cambridge 1996, pp. 22 e 106. Potenzialmente, ci sono numerosi casi simili a questo, in particolare quelli che possono nascere dallo Human Genome Diversity Project, che raccoglie il numero più ampio possibile di campioni di capelli, sangue e tessuti epidermici da ogni gruppo etnico, allo scopo di preservare un archivio di informazioni genetiche. Anche questi campioni potrebbero diventare oggetto di ricerche che conducono alla produzione di brevetti.

95 Cfr. Jack Kloppenburg Jr. e Daniel Kleinman, *Seeds of Controversy: National Property Versus Common Heritage*, in Jack Kloppenburg Jr. (a cura di), *Seeds and Sovereignty: The Use and Control of Plant Genetic Resources*, Duke University Press, Durham NC 1988, pp. 174-302; e Jack Kloppenburg Jr., *First the Seed: The Political Economy of Plant Biotechnology, 1492-2000*, Cambridge University Press, Cambridge 1988, pp. 170-190.

96 Nel diritto statunitense, questo principio venne stabilito con il Plant Patent Act del 1930, che riguardava le piante che si riproducono in maniera asessuata, come le rose ibride, e in seguito con il Plant Variety Protection Act del 1970, riguardante invece le piante che si riproducono per via sessuata (e quindi i semi). Cfr. Office of Technology Assessment, *Patenting Life*, Marcel Dekker, New York 1990, pp. 71-75; e lo United States Code Annotated ci 35, sezione 161, «Patents for plants», e 7, sezione 2402, «Right to plant variety protection».

97 Si veda, per esempio, Andrew Kimbrell (a cura di), *Fatal Harvest: The Tragedy of Industrial Agriculture*, Island Press, Washington DC 2002.

98 Cfr. Steven Epstein, *Impure Science: AIDS, Activism, and the Politics of Knowledge*, University of California Press, Berkeley 1996.

99 Sull'albero di neem, si vedano Darrel A. Posey e Graham

Dutfield, *Beyond Intellectual Property*, International Development Research Center, Ottawa 1996, p. 80, e Graham Dutfield, *Intellectual Property Rights, Trade and Biodiversity*, Earthscan Publications, London 2000, Appendice 1, pp. 132-134.

100 Sulla vicenda della curcuma, cfr. Dutfield, *Intellectual Property Rights*, cit, p. 65. Sui differenti standard seguiti per la conoscenza tradizionale e per quella scientifica, si veda Naomi Roth-Arriaza, *OfSeeds and Shamans: The Appropriation of the Scientific and Technical Knowledge of Indigenous and Local Communities*, in Bruce Ziff e Pratima Rao (a cura di), *Borrowed Power: Essays on Cultural Appropriation*, Rutgers University Press, New Brunswick NJ 1997, pp. 255-287.

101 È interessante notare come l'orientamento dell'Organizzazione mondiale per la proprietà intellettuale (Wipo, World Intellectual Property Organization) sia cambiato nel corso della sua breve storia. La Wipo iniziò la sua attività concentrandosi quasi esclusivamente sulla protezione della proprietà intellettuale dei paesi più ricchi, nella forma di brevetti e copyright, per poi dedicare progressivamente sempre maggiore attenzione ai «problemi emergenti» delle proprietà intellettuali più rilevanti per i paesi poveri, come la protezione delle conoscenze tradizionali e delle risorse genetiche e l'accesso ai farmaci a basso costo.

102 Cfr. Lawrence Lessig, *The Future of Ideas: The Fate of the Commons in a Connected World*, Vintage, New York 2002; Richard Stallman, *Software libero, pensiero libero*, tr. it. a cura di Bernardo Parcella, Stampa Alternativa, Viterbo 2003; Chris DiBona, Sam Ockman e Mark Stone (a cura di), *Open Sources: voci dalla rivoluzione Open Source*, tr. it. Apogeo, Milano 1999.

103 Karl Marx, *Manoscritti economico-filosofici del 1844*, tr. it. a cura di Norberto Bobbio, Einaudi, Torino 1968, p. 116.

104 Baruch Spinoza, *Etica*, II, proposizione 13, postulato 1, tr. it. a cura di E. Giancotti, Editori Riuniti, Roma 1988, p. 139.

105 Il tentativo di descrivere la nostra epoca come «tarda modernità» piuttosto che come «postmodernità» serve - soprattutto fra i sociologi tedeschi - come parte di un progetto volto a preservare e/o rivitalizzare i principali corpi sociali e le

forme della modernità; si veda, per esempio, Ulrich Beck, *Die Erfindung des Politischen: Zu einer Theorie reflexiver Modernisierung*, Suhrkamp, Frankfurt am Main 1993. Per quanto riguarda le posizioni che rappresentano il versante postmoderno si vedano invece, per esempio, Anne Balsamo, *Technologies of the Gendered Body*, Duke University Press, Durham NC 1996; e Steven Shaviro, *The Cinematic Body*, University of Minnesota Press, Minneapolis 1993.

106 Robert Putnam, *Bowling Alone: The Collapse and Revival of American Community*, Simon and Schuster, New York 2000. Le tesi di Putnam sono analizzate comparativamente rispetto alla situazione di diversi altri paesi in Robert Putnam (a cura di), *Democracy in Flux: The Evolution of Social Capital in Contemporary Society*, Oxford University Press, Oxford 2002.

107 Cfr., per esempio, Richard Sennett, *L'uomo flessibile: le conseguenze del nuovo lavoro sulla vita personale*, tr. it. di Mirko Tavosanis, Feltrinelli, Milano 2003.

108 Si veda, per esempio, Richard Rorty, *Una sinistra per il prossimo secolo: l'eredità dei movimenti progressisti americani del Novecento*, tr. it. di Luca Bagnetto, prefazione di Gianni Vattimo, Garzanti, Milano 1999; e Michael Kazin, «A Patriotic Left», *Dissent*, autunno

2002, pp. 41-44. L'opera di Jean Beth Elshtain è un riferimento opportuno, poiché l'autrice sostiene da una prospettiva di sinistra la difesa della famiglia tradizionale e celebra il fervore patriottico delle «guerre giuste» statunitensi.

109 Maurice Merleau-Ponty, *Il visibile e l'invisibile*, tr. it. a cura di Andrea Bonomi, Bompiani, Milano 1969, p. 166.

110 Martin Heidegger, *La questione della tecnica*, tr. it., in *Saggi e discorsi*, Mursia, Milano 1980, pp. 5-27.

111 Sulla concezione di *Dracula* come un romanzo ostile all'istituto familiare e portatore di una minaccia per la riproduzione eterosessuale, si veda Nancy Armstrong, *Feminism, Fiction, and the Utopian Potential of Dracula*, relazione presentata alla conferenza *Futures of Utopia*, Duke University, Durham NC, maggio 2003.

112 La serie televisiva *Buffy l'ammazzavampiri* è l'esempio

popolare più interessante. Si veda inoltre la figura di Anita Blake, cacciatrice di vampiri nei racconti di Laurei K. Hamilton.

113 Cfr. Pierre-Francois Moreau, *Spinoza: L'experience et l'éternité*,

Puf, Paris 1994.

114 Cfr. Lucien Febvre, *Il problema dell'incredulità nel secolo XVI: la religione di Rabelais*, tr. it. di L. Curti, Einaudi, Torino 1978.

115 Cfr. Ubaldo Fadini, Antonio Negri e Charles Wolfe (a cura di), *Desiderio del mostro. Dal circo al laboratorio alla politica*, Manifestolibri, Roma 2001.

116 Si vedano Charles Peirce, *Che cos'è il pragmatismo*, tr. it. a cura di Fulvia Vimercati, Jaca Book, Milano 2000; e William James, *Pragmatismo: un nome nuovo per vecchi modi di pensare*, tr. it. a cura di Sergio Francese, Il Saggiatore, Milano 1994. Per una ricostruzione della nozione pragmatista di abitudine, si veda Gail Hamner, *American Pragmatism: A Religious Genealogy*, Oxford University Press, Oxford 2003.

117 Cfr. John Dewey, *Natura e condotta umana*, tr. it. La Nuova Italia, Firenze 1966, p. 16.

118 Mp. 32.

119 Alan Ryan mette in risalto la natura politica del pensiero di Dewey in *John Dewey and the High Tide of American Liberalism*, Norton, New York 1995.

120 Si veda la polemica tra Dewey e Walter Lippmann sulla natura del pubblico in Dewey, *Comunità e potere*, tr. it. di Paolo Vittorelli e Paolo Paduano, La Nuova Italia, Firenze 1971. Sulla critica di Dewey a Roosevelt e al New Deal, si veda nuovamente Alan Ryan, *John Dewey*, cit, pp. 292-295.

121 Si vedano, tra i molti altri, Judith Butler, *Corpi che contano: i limiti discorsivi del sesso*, tr. it. di Simona Capelli, Feltrinelli, Milano 1996; Elizabeth Grosz, *Volatile Bodies*, University of Indiana Press, Bloomington 1994; Moira Gatens, *Imaginary Bodies*, Routledge, New York 1996; Vicki Kirby, *TellingFlesh*, Routledge, New York 1997.

122 Cfr. John McKenzie, *Perform or Else: From Discipline to Performance*, Routledge, New York 2001.

123 Paolo Virno, *Quando il verbo si fa carne*, Bollati Boringhieri, Torino 2003, p. 73. Si veda anche Id., *Scienze sociali e «natura umana»*, cit., pp. 49-66.

124 Cfr. C.B. MacPherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. di Silvana Brutti, introduzione di Antonio Negri, Mondadori, Milano 1982.

125 Cfr. Gunther Teubner, *Der Umgang mit Rechtsparadoxien: Derrida. Luhmann, Wiethölter*, in Christian Joerges e Günther Teubner (a cura di), *Politische Rechtstheorie, Nomos*, Baden-Baden 2003; Günther Teubner, *Verfassungsfragen in der fragmentierten Weltgesellschaft*, relazione presentata alla Globalisierungskonferenz, Berlin, 15 aprile 2002; Duncan Kennedy, *Comment on Rudolf Wiethölter's «Materialization and Proceduralization in Modern Law» and «Proceduralization of the Category of Law»*, in Christian Joerges e David Trubek (a cura di), *Critical Legal Thought: An American-German Debate*, Nomos, Baden-Baden 1989, pp. 511-524.

126 Julia Kristeva sottolinea la critica al formalismo condotta da Bachtin e dal suo gruppo nell'introduzione all'edizione francese di *La poétique de Dostoïevski*, Seuil, Paris 1970, pp. 5-21.

127 Michail Bachtin, *Dostoevskij: poetica e stilistica*, tr. it. di Giuseppe Garritano, Einaudi, Torino 2002, p. 133.

128 Sulla natura carnevalesca dei movimenti di protesta si veda, a cura di «Notes from Nowhere», *We Are Everywhere*, Verso, London 2003, pp. 173-301.

129 Cfr. Jean Genet, *Un captif amoureux*, Gallimard, Paris 1986.

130 Cfr. Lynn Stephen, *Zapata lives! Histories and Captured Politics in Southern Mexico*, University of California Press, Berkeley 2002, pp. 147-175.

131 Cfr. *Impero*, cit, pp. 61-73.

132 Peter Linebaugh e Marcus Rediker, *The Many-Headed Hydra: Sailors, Slaves, Commoners, and the Hidden History of the Revolutionary Atlantic*, Beacon, Boston 2000.

133 Siamo grati a Valery Alzaga del Service Employees International Union, Local 105, per le informazioni su Justice for

Janitors e sui suoi membri.

134 Occorre sottolineare il fatto che, per quanto possa sembrare che la nostra genealogia interpreti questa emergenza di un nuovo ciclo di lotte nei termini del raggiungimento della maturità nella composizione politica dei movimenti, in realtà la composizione politica è sempre collegata alla composizione tecnica o sociale della popolazione. Nello specifico, le trasformazioni economiche descritte all'inizio del capitolo nei termini di un passaggio all'egemonia del lavoro immateriale dovrebbero essere costantemente tenute presenti come condizioni di possibilità di questo nuovo sviluppo politico. Inoltre, a complicare ulteriormente il discorso, va ricordato che la distinzione tra la composizione politica e quella tecnica, o tra quella politica e quella socioeconomica, in questo passaggio tende a svanire.

135 Cfr. Colectivo Situaciones, *Piqueteros: la rivolta argentina contro il neoliberismo*, tr. it. di Agostino Petrillo, prefazione di Franco Barchiesi e Sandro Mezzadra, DeriveApprodi, Roma 2003; Raùl Zibechi, *Genealogia della rivolta: Argentina: la società in movimento*, tr. it. Sossella, Roma 2003; Maristella Svampa e Sebastián Pereyra, *Entre la ruta y el barrio: La experiencia de las organizaciones piqueteras*, Biblos, Buenos Aires 2003. Si veda inoltre la collezione di articoli pubblicati in «Multitudes», no. 14, autunno 2003, tra i quali quelli di Colectivo Situaciones, «Causes et hasards: dilemmes du nouvel antagonisme social», pp. 135-143, e di Graciela Hopstein, «Piqueteros: limites et potentialités», pp. 155-163.

136 Si veda, per esempio, Peter Bienart, «Sidelines: The Anti-globalization Protest that Must not Occur», *TheNewRepublic*, 24 settembre 2001, p. 8.

137 Cfr. Jessica Stern, «The Protean Enemy», *ForeignAffairs*, voi. 82, no. 4, luglio-agosto 2003, pp. 27-40.

138 Si vedano Richard Rorty, *Achieving Our Country*, Harvard University Press, Cambridge 1999; Michael Walzer, «Can There Be a Decent Left?», *Dissent*, primavera 2002, pp. 19-23; e «Left Conservatorisni: A Workshop», *Boundary2*, voi. 26, no. 3, autunno 1999, pp. 1-62.

PARTE TERZA DEMOCRAZIA

Uno degli esempi più influenti di questa posizione socialdemocratica è quello di Paul Hirst e Grahame Thompson, *La globalizzazione dell'economia*, tr. it. Editori Riuniti, Roma 1997.

Per un'esemplificazione del cosmopolitismo liberale centrato sulla dimensione economica, si veda il libro in cui Mike Moore racconta il periodo in cui ha rivestito la carica di direttore generale del Wto: *A World Without Walls: Freedom, Development, Free Trade and Global Governance*, Cambridge University Press, Cambridge 2003. Esempi di cosmopolitismo liberale centrato invece sull'aspetto politico sono Mary Kaldor, *L'Altra Potenza. La società civile globale: la risposta al terrore*, tr. it. Università Bocconi Editore, Milano 2004; David Held, *Democrazia e ordine globale: dallo stato moderno al governo cosmopolitico*, tr. it. Asterios, Trieste 1999; e Ulrich Beck, *Che cos'è la globalizzazione: rischi e prospettive della società planetaria*, tr. it. Carocci, Roma 1999. Cfr. Joseph Nye, *Il paradosso del potere americano: perché l'unica superpotenza non può più agire da sola*, tr. it. di Elena Colombo, Einaudi, Torino 2002; e Robert Harvey, *Global Disorder: America and the Threat of World Conflict*, Carroll and Graf, New York 2003.

4 Due importanti opere che si soffermano sulla connessione tra la democrazia capitalista e l'egemonia statunitense sono Thomas Friedman, *Le radici del futuro: la sfida tra la Lexus e l'ulivo*, tr. it. Mondadori, Milano 2000; e Francis Fukuyama, *La fine della storia e l'ultimo uomo*, tr. it. di Delfo Ceni, Rizzoli, Milano 2003.

5 Si veda il documento National Security Strategy realizzato dalla Casa Bianca nel settembre 2002. Uno degli interventi a favore dell'unilateralismo Usa più ampiamente discussi è quello di Robert Kagan, *Paradiso e potere: America ed Europa nel nuovo ordine mondiale*, tr. it. Mondadori, Milano 2003.

6 Michael Hirsh, *At War with Ourselves: Why America Is Squandering its Chance to Build a Better World*, Oxford University Press, Oxford 2003, p. 254. Niall Ferguson, al contrario, esalta i grandi benefici portati dall'impero britannico al mondo intero, suggerendo agli Stati Uniti di seguire quel modello; cfr. *Empire*:

The Rise and Demise of the British World Order and the Lessons for Global Power, Basic Books, New York 2002.

7 Per una critica coerente e appassionata dell'egemonia globale statunitense da un punto di vista europeo conservatore, si veda John Gray, *Alba bugiarda: il mito del capitalismo globale e il suo fallimento*, tr. it. Ponte alle Grazie, Milano 1998. Anche Emmanuel Todd insiste sulla corruzione sociale degli Usa e sulla loro incapacità di governare l'attuale ordine globale: cfr. *Dopo l'impero*, tr. it. di Gaia Amaducci, Tropea, Milano 2003.

8 Si vedano, per esempio, Patrick Buchanan, *A Republic, Not an Empire*, Regnery Publishing, Washington DC 1999; e Id., *The Death of the West*, St. Martin's Press, New York 2002. Una posizione diversa-benché sempre conservatrice - contro l'unilateralismo americano in politica estera è quella espressa da Clyde Prestowitz, *Stato canaglia: la follia dell'unilateralismo americano*, tr. it. a cura di Irene Floriani, Fazi, Roma 2003.

9 Cfr. Fareed Zakaria, *The Future of Freedom: Illiberal Democracy at Home and Abroad*, Norton, New York 2003.

10 Una delle opere fondamentali sulla «transizione democratica» è quella di Guillermo O'Donnell, Philippe Schmitter e Laurence Whitehead (a cura di), *Transitions from Authoritarian Rule*, John Hopkins University Press, Baltimore 1986. Per un'analisi del caso spagnolo come modello di transizione, si veda Kenneth Maxwell, *Spain's Transition to Democracy: A Model for Eastern Europe?*, in Nils Wessel (a cura di), *The New Europe: Revolution in East-West Relations*, Academy of Political Science, New York 1991. Per un'esposizione di questo modello in termini più generali, si vedano Zbigniew Brzezinski, «The Great Transformation», *The National Interest*, no. 33, autunno 1993, pp. 3-13; e Christiane Gauaud, «Recherches sur le phénomène de transition démocratique», *Revue de droit public et de la science politique*, voi. 107, no. 1, febbraio 1991. Cfr. Roman Schnur, *Rivoluzione e guerra civile*, tr. it. a cura di Pier Paolo Portinaro, Giuffrè, Milano 1986.

Tucidide, *La guerra del Peloponneso*, libro II, cap. 37, tr. it. a cura di Luigi Annibaletto, Mondadori, Milano 1989, pp. 121-122. Spinoza, *Trattato politico*, cap. XI, par. 1, tr. it. a cura di Paolo

Cristofolini, Ets, Pisa 1999, p. 235.

Si veda, per esempio, Hannah Arendt, *Le origini del totalitarismo*, tr. it. Comunità, Torino 1999. Sull'articolazione classica delle forme di governo e sulla loro possibile corruzione si veda Platone, *Repubblica*, libri VIII e IX, tr. it. con testo a fronte di Francesco Gabrieli, introduzione di Francesco Adorno, Rizzoli, Milano 2004, pp. 559-695; e Aristotele, *Politica*, libri III e IV, tr. it. a cura di Carlo Augusto

Viano, Rizzoli, Milano 2002, pp. 257-263 e 323-325.

Non è vero, come pensavano alcuni rivoluzionari del Settecento (tra cui James Madison), che la rappresentanza politica non esistesse nel mondo antico. Nel pensiero e nella pratica politica moderna, comunque, ci furono senza dubbio - come spiega Franz Rosenzweig - una ridefinizione radicale del principio rappresentativo e una drammatica espansione del suo ruolo; cfr. Hegel e lo Stato, tr. it. a cura di Bruno Bodei, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 115-142.

Cfr. Giovanni Sartori, *Democrazia e definizioni*. Il Mulino, Bologna 1987. Sulla sintesi disgiuntiva si veda Gilles Deleuze e Félix Guattari, *L'anti-Edipo*, tr. it. a cura di Alessandro Fontana, Einaudi, Torino 2002, pp. 10-18.

Jean-Jacques Rousseau, *Il contratto sociale*, in Id., *Scritti politici*, tr. it. a cura di E. Garin, voi. 2, Laterza, Roma 1994, libro III, p. 141. Ivi, libro III, cap. IV, p. 140.

Cfr. Robert Derathé, *Jean-Jacques Rousseau e la scienza politica del suo tempo*, tr. it. Il Mulino, Bologna 1993.

Il Federalista, no. 14 (Madison), tr. it. a cura di G. Sacerdoti Mariani, Giappichelli, Torino 1997, p. 99.

Si veda, per esempio, Thomas Paine, *I diritti dell'uomo e altri scritti politici*, tr. it. a cura di Tito Magri, Editori Riuniti, Roma 1978, pp. 249-252. Per quanto riguarda le tesi anti-federaliste, si veda Herbert Storing (a cura di), *The Complete Anti-Federalist*, QàcagoPress, Chicago 1981.

23 *Il Federalista*, cit., no. 57, p. 300.

24 *Il contratto sociale*, cit., libro III, cap. V, p. 141.

25 Cfr. Nye, *Il paradosso del potere americano*, cit., p.26.

26 Cfr. Max Weber, *Economia e società*, tr. it. Comunità, Milano

1995, voi. I, cap. XI.

27 Cfr. *Il Federalista*, cit., no. 54, pp. 289-292.

28 Hans Kelsen sosteneva che questa forma di rappresentanza politica, istituita in modo tale che i rappresentanti siano obbligati dalla legge a seguire costantemente la volontà dei rappresentati, fosse l'unica forma valida di rappresentanza: «Non vi può essere dubbio che [...] nessuna delle democrazie esistenti chiamate «rappresentative» può essere considerata veramente tale» {*Teoria generale del diritto e dello Stato*, tr. it. a cura di Ettore Gallo e di Gaetano Pecora, Etas, Milano 1994, p. 294).

29 Sul meccanismo partecipativo per determinare gli stanziamenti di bilancio a Porto Alegre, si veda Luciano Fedozzi, *Ornamento partecipativo: Reflexões sobre a experiência de Porto Alegre*, Fase/IPPUR, Porto Alegre 1999. Una breve sintesi in lingua inglese è offerta da America Vera-Zavala, «Ornamento partecipativo in Porto Alegre», *Znet Commentary*, 22 gennaio 2003; si veda www.zmag.org.

30 *The Adams-Jefferson Letters*, 2 vol., a cura di Lester Cappon, University of North Carolina Press, Chapel Hill 1959, voi. 1, pp. 168 e 173.

31 *Jefferson 's Letters*, a cura di Wilson Withman, Hale and Company, Eau Claire WI, s. d. p. p. 83. David McCullough racconta dell'irritazione di Abigail Adams nei confronti di Thomas Jefferson a proposito della rivolta di Shay in John Adams, *Touchstone*, New York 2001, pp. 368-371. Per una breve ma ragguardevole analisi storica della rivolta di Shay, si veda Howard Zinn, *A People's History of the United States*, Haper Collins, New York 1980, pp. 92-93.

32 Cfr. Charles Beard, *Interpretazione economica degli Stati Uniti d'America*, tr. it. Bompiani, Milano 1959.

33 Karl Marx, *La guerra civile in Francia*, tr. it. a cura di Palmiro Togliatti, Editori Riuniti, Roma 1990, pp. 80-81.

34 Ivi; si veda anche Lenin, *Stato e rivoluzione*, tr. it. a cura

di Valentino Gerratana, Editori Riuniti, Roma 1970, pp. 105 e 111.

35 Sull'esperienza dei soviet in Russia si veda Oskar Anweiler, *Storia dei Soviet: i consigli di fabbrica in URSS 1905-1921*, tr. it. Laterza, RomaBari 1972. Sui consigli dei lavoratori come modello democratico, si vedano le valutazioni dal versante militante di Anton Pannekoek, «Massenaction und Revolution», *Die Neue Zeit*, voi. 2, no. 30, 1911-1912, nonché le pagine di Rosa Luxemburg sulla trasformazione dei consigli dei lavoratori come fondamento di un governo democratico. Occorre inoltre sottolineare che, oltre che nella costituzione sovietica, l'esperienza dei consigli fu tenuta in considerazione come un modello di parlamentarismo allargato sia nella costituzione di Weimar, sia in quella austriaca successiva alla Prima guerra mondiale; cfr. Hans Kelsen, *Esenza e valore della democrazia*, tr. it. in Id., *La democrazia*, a cura di Mauro Barberis, Il Mulino, Bologna 1998, pp. 41-152. Louis Aragon, *La nuit de Moscou*, in Id., *Le roman inachevé*, Gallimard, Paris 1956, p. 231.

Gli anarchici furono coloro che maggiormente insistettero sul rifiuto di ogni forma di autorità, compresa quella basata sul suffragio universale (si veda, per esempio, Michail Bakunin, *Dio e lo stato*, tr. it. M&B, Milano 1997). Tuttavia, essi non riescono effettivamente a proporre una concezione originale della rappresentanza o della democrazia. Sugli sviluppi del femminismo nel primo periodo sovietico si veda Aleksandra Kollontaj, *Vivere la rivoluzione*, testi scelti a cura di Alix Holt, tr. it. Garzanti, Milano 1979. Sulle innovazioni artistiche, si vedano *The Great Utopia: The Russian and Soviet Avant-Garde, 1915-1932*, Guggenheim Museum, New York 1992; e *Art into Life: Russian Constructivism, 1914-1932*, Henry Art Gallery, Seattle 1990. Per quanto riguarda il cinema, infine, si veda Dziga Vertov, *L'occhio della rivoluzione*, tr. it. a cura di P. Mantovani, Mazzotta, Roma 1975. Eugeny Pashukanis, *La teoria generale del diritto e del marxismo*, tr. it. in *Teorie sovietiche del diritto*, a cura di Umberto Cerroni, Giuffrè, Milano 1964.

Louis Aragon, *La nuit de Moscou*, cit, p. 233.

Max Weber, *Sulla Russia 1905-6/1917*, tr. it. a cura di Mauro

Protti, Il Mulino, Bologna 1981.

Benno Sarei, La classe operaia nella Germania Est, tr. it. Einaudi, Torino 1959.

«A New Power in the Streets», New York Times, 17 febbraio 2003. James Bryce, La repubblica americana, tr. it. a cura di Attilio Brunialti, Utet, Torino 1913-16, voi. 2. Un'utile biografia intellettuale di Bryce è quella di Hugh Tulloch, James Bryce's American Commonwealth, Bodydeli Press, Wolfeboro NH 1988.

Gustav Le Bon, Psicologia delle folle, tr. it. di Gina Villa, prefazione di Pietro Melograni, Longanesi, Milano 1996, p. 52. Per una concezione analoga del comportamento irrazionale e omogeneo delle folle, si veda Elias Canetti, Massa e potere, tr. it. di Furio Jesi, Adelphi, Milano 1999.

46 Sul panico, si veda Jean-Pierre Dupuy, La panique, Les empêcheurs de penser en rond, Paris 1991.

47 Occorre tenere a mente, tuttavia, che la nozione hegeliana di «Bürgerliche Gesellschaft» non andrebbe tradotta come «società civile», ma piuttosto come «società borghese», come dimostra Johannes Agnoli in Ueberlegungen zum bürgerlichen Staat, Klaus Wagenbach, Berlin 1975, pp. 60-111. Il termine «società civile» deriva dalla filosofia morale scozzese del Settecento, che contribuì a fondare l'economia politica; Hegel lesse queste opere e ne trascrisse il lessico all'interno della propria logica, trasformandolo radicalmente - nello stesso modo in cui, per esempio, Habermas ha tradotto la nozione di «opinione pubblica» in quella di «sfera pubblica».

48 Su l'interpretazione da parte di Jürgen Habermas del concetto hegeliano di società civile come interazione, si veda Arbeit und Interaktion-. Bemerkungen zu Hegels Jenenser Philosophie des Geistes, in Id., Technik und Wissenschaft als «Ideologie», Suhrkamp, Frankfurt 1968. Si vedano anche Id., Storia e critica dell'opinione pubblica, tr. it. a cura di Mario Carpitella, Laterza, Roma-Bari 2002; e Teoria dell'agire comunicativo, tr. it. di P. Rinaudo, 2 vol., Il Mulino,

Bologna 1997. Sulla nozione habermasiana di sfera pubblica si

veda poi Craig Calhoun (a cura di), *Habermas and the Public Sphere*, Mit Press, Cambridge 1992.

49 Cfr. Niklas Luhmann, *Essays on Self-Reference*, Columbia University Press, New York 1990; e Id., *La realtà dei mass media*, tr. it. Franco Angeli, Milano 2000.

50 George Gallup, «*Polis and the Political Process - Past, Present and Future*», *Public Opinion Quarterly*, inverno 1965-66, p. 549.

51 Cfr. Robert McChesney, *Rich Media, Poor Democracy*, University of Illinois Press, Urbana 1999. Sull'accentramento delle fonti dei media negli Usa e sulla distorsione informativa che ne risulta, si vedano le pubblicazioni annuali del Project Censored, come per esempio Peter Phillips (a cura di), *Censura. Le notizie più censurate nel 2003*, tr. it. di E. Milan e G. Lupi, Nuovi Mondi Edizioni, Milano 2004.

52 Cfr. Douglas Kellner, *Media Propaganda and Spectacle in the War on Iraq*, in Y.R. Kamalipour e N. Snow (a cura di), *War, Media, and Propaganda: A Global Perspective*, Rowman and Littlefield, Boulder CO, in corso di pubblicazione; più in generale, si veda Noam Chomsky e Edward Herman, *La fabbrica del consenso*, tr. it. di Stefano Rini, Tropea, Milano 1998.

53 Sulla psicologia pubblica delle opinioni, credenze e percezioni politiche, si vedano gli scritti di Murray Edelman, per esempio *Politics as Symbolic Action: Mass Arousal and Quiescence*, Academic Press, New York 1971.

Politici e studiosi statunitensi di destra lamentano quella che essi percepiscono come la distorsione liberal dei media più popolari e la loro manipolazione dell'opinione pubblica. Si veda, per esempio, Matthew Robinson, *Mobocracy: How the Media's Obsession with Polling Twists the News, Alters Elections, and Undermines Democracy*, Forum, Roseville CA 2002. Ci sono però anche numerosi testi di giornalisti e studiosi di sinistra che affermano invece il carattere conservatore e non liberal di tali media; si vedano, ad esempio, Eric Alterman, *What Liberal Media? The Truth about BIAS and the News*, Basic Books, New York 2003, ed Edward Herman, *The Myth of the Liberal Media*, Peter Lang, New

York 1999. Cfr. David Morley e Kuan-Hsing Chen, *Stuart Hall: Critical Dialogues in Cultural Studies*, Routledge, New York 1996.

Per una descrizione dei centri sociali in Italia, si veda Naomi Klein, *Recinti e finestre: dispacci dalle prime linee del dibattito sulla globalizzazione*, tr. it. di Nazzareno Mataldi, Baldini & Castoldi, Milano 2003, pp. 220-222.

Un'utile sintesi delle rivendicazioni nel mondo è presentata in Samir Amin e Francois Houtart (a cura di), *Globalizzazione delle resistenze e delle lotte: lo stato delle lotte 2002/2003*, tr. it. Edizioni Punto Rosso, Milano 2003.

La letteratura sulle elezioni presidenziali statunitensi del 2000 è voluminosa e tuttora in espansione; un'analisi eccellente, che mette a fuoco il ruolo dei media e il pericolo che essi possono costituire per la democrazia, è quella di Douglas Kellner, *Grand Theft 2000: Media Spectacle and a Stolen Election*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2001. Per un'analisi della questione dai punti di vista legali, si veda Bruce Ackermann (a cura di), *Bush v. Gore: The Question of Legitimacy*, Yale University Press, New Haven 2003.

Le corporations dei media sono un caso particolarmente significativo, dal momento che - come abbiamo già detto a proposito dell'opinione pubblica i media si assumono il compito di rappresentare e di dare voce al popolo. Le accuse di manipolazione o di carenza rappresentativa nei media sono di fatto onnipresenti; per esempio, il movimento dei «girotondi» in Italia attacca la distorsione delle reti radiotelevisive di stato e la loro collusione con l'ampio sistema di aziende televisive posseduto dal primo ministro Berlusconi, insieme al quale finiscono per costituire una sorta di monopolio nel mercato italiano. Per una breve sintesi delle rivendicazioni contro il Fmi e la Banca mondiale si veda Robert Weissman, «Why We Protest», *Washington Post*, 10 settembre 2001.

61 Per una critica dei discorsi sui diritti umani sviluppata da una prospettiva femminista, con particolare attenzione alle popolazioni subalterne, si veda Gayatri Spivak, *Righting Wrongs*, in Nicholas Owen (a cura di), *Human Rights, Human Wrongs*, Oxford

University Press, Oxford 2003, pp. 164-227.

62 Sulla fondazione filosofica dei diritti umani, si vedano Thomas Keenan, *Fables of Responsibility*, Stanford University Press, Stanford 1997; e Claude Lefort, *Droit de l'homme et politique*, in Id., *L'invention démocratique*, Fayard, Paris 1981, pp. 45-83.

63 Cfr. Alejandro Diago, *Hebe: Memoria y Esperanza*, Ediciones Dialectica, Buenos Aires 1988.

64 Cfr. Mariano-Florentino Cuéllar, «The International Criminal Court and the Political Economy of Antitreaty Discourse», *Stanford Law Review*, voi. 55, no. 5, maggio 2003, pp. 1597-1632.

65 Ugo Mattei, «A Theory of Imperial Law: A Study on U.S. Hegemony and the Latin Renaissance», *Indiana Journal of Global Legal Studies*, voi. 10, no. 1, inverno 2003, pp. 383-448; si veda inoltre, sullo stesso numero della rivista, Susan Marks, «Empire's Law», pp. 449-466.

66 Sulla questione della giustizia imperiale, si veda la splendida ricostruzione storica di Nicole Loraux dell'amnistia di Atene nel 403 a.C, la prima nella storia (*La cité divisée*, Payot, Paris 1997). Il ritorno dei ribelli ad Atene ridefinisce la città non come un'unità organica, secondo quanto sperava Platone, bensì come un luogo di conflitto produttivo: i tribunali, la definizione dei diritti e le istituzioni della città non possono fondarsi su una nozione eterna dei diritti umani, ma devono confrontarsi direttamente e produttivamente con questo conflitto.

67 World Bank, *Attacking Poverty*, Oxford University Press, Oxford 2001, p.3.

68 Ivi, pp. 3 e 23.

69 Cfr. *Breaking the Chains: The New Jubilee DebtCutter's Handbook*, Jubilee 2000 Plus, London 1999. Si può inoltre consultare il sito web di Jubilee Research, all'indirizzo www.jubilee2000.uk.org.

70 Cfr. Yann Moulier-Boutang, *Dalla schiavitù al lavoro salariato*, tr. it. Manifestolibri, Roma 2002.

71 Cfr. Kavaljit Singh, *Taming Global Financial Flow*, Zed, London

72 È facile comprendere perché molti considerano i mercati

finanziari una specie di capitalismo d'azzardo, con puntate ad alto rischio - dove è possibile scommettere sui derivati pressoché di ogni cosa - ma bisogna anche riconoscere che i derivati vengono spesso usati come polizze assicurative per mitigare i rischi: per esempio, il rischio di un crollo del prezzo della merce che deve essere venduta, o di una crescita eccessiva di quella che si vuole comprare.

Cfr. Christian Marazzi, *E il denaro va*, Bollati Boringhieri, Torino 1998. Si veda l'appassionata polemica di Arundhati Roy in *Per il bene comune*, in Id., *La fine delle illusioni*, tr. it. di Chiara Gabutti e Marina Astrologo, Guanda, Parma 1999, pp. 11-98. Per quanto riguarda le proteste contro le grandi dighe in diversi paesi del mondo, si veda Patrick McCully, *Silenced Rivers: The Ecology and Politics of Large Dams*, Zed, London 1996, pp. 281-311.

Una soluzione avanzata per risolvere il conflitto tra il bisogno di medicine e i diritti di proprietà dei brevetti è quella dell'«autorizzazione forzata», che permetterebbe ai governi di concedere delle licenze a un qualsiasi produttore interno o estero in caso di estrema necessità. Cfr. Aditi Bagchi, «Compulsory Licensing and the Duty of Good Faith in TRIPS», *Stanford Law Review*, voi. 55, no. 5, maggio 2003, pp. 1529-1555. Michel Foucault, *Che cos'è l'Illuminismo*, in Id. *Archivio Foucault 3*, tr. it. a cura di Alessandro Pandolfi, Feltrinelli, Milano 1998, p. 231. Cfr. Starhawk, *How We Really Shut Down the WTO* e Id., *Making It Real: Initiation*

Instructions, Seattle 1999, in Id., *Webs of Power: Notes from the Global Uprising*, New Society Publishers, Gabriola Island, Canada 2002, pp. 16-20 e 25-28.

Sulle proteste contro il Fmi in Jamaica si veda il documentario *Life and Debt* (2001), diretto da Stephanie Black. Un elenco delle proteste contro il Fmi nel Sud globale è presentato in Jessica Woodroffe e Mark Ellis-Jones, «States of Unrest: Resistance to IMF Policies in Poor Countries», nella newsletter *World Development Movement Report*, London settembre 2000. Cfr. Jeffrey St. Clair, «Seattle Diary: It's Gas, Gas, Gas», *New Left Review*, no. 238, novembre-dicembre 1999, pp. 81-96.

Cfr. la personale descrizione di Mike Moore del cammino e dei successi del Wto da Seattle a Doha in *A World Without Walls*, cit. Gli articoli scritti da Naomi Klein durante i suoi viaggi tra i diversi movimenti di protesta contro la globalizzazione offrono una bella immagine della loro comunanza e coerenza; cfr. *Recinti e finestre*, cit. I socialdemocratici (fin dal famoso «dibattito Bernstein») hanno sempre evidenziato la contraddizione esistente tra riforma e rivoluzione, enfatizzando la ragionevolezza della prima e l'assurdità della seconda. Oggi le posizioni socialdemocratiche della «terza via» in Gran Bretagna, espresse con una certa originalità da Anthony Giddens e successivamente - in una forma impoverita - dai sostenitori di Tony Blair, ritengono di aver oltrepassato questa dicotomia tradizionale, dal momento che, secondo loro, la rivoluzione nel mondo contemporaneo ha ormai perso ogni credito. L'entusiasmo con cui Blair ha partecipato alla guerra in Iraq del 2003 dimostra chiaramente il fallimento di questa terza via.

83 Per un'eccellente sintesi delle numerose proposte di riforma globale, si veda Heikki Patomäki, Teivo Teivainen e Mikka Rönkkö, *Global Democracy Initiatives*, NIGD, Helsinki 2002. Si vedano inoltre Robin Broad (a cura di), *Global Backlash: Citizen Initiatives for a Just World Economy*, Rowman and Littlefield, Lanham MD 2002; e William Fisher e Thomas Ponniah (a cura di), *Another World's Possible: Popular Alternatives to Globalization at the World Social Forum*, Zed Books, London 2003.

84 Cfr., per esempio, Robert Keohane e Joseph Nye, *The Club Model of Multilateral Cooperation and Problems of Democratic Legitimacy*, in Keohane (a cura di), *Power and Governance in a Partially Globalized World*, Routledge, New York 2002, pp. 219-244.

85 Cfr. Joseph Stiglitz, *La globalizzazione e i suoi oppositori*, tr. it. di Daria Cavallini, Einaudi, Torino 2003, pp. 89-133 e 219-258.

86 Siamo debitori nei confronti di Craig Borowiak per le sue analisi del concetto di responsabilità (accountability) nel quadro dei dibattiti contemporanei sulla globalizzazione.

87 Si vedano, per esempio, Kevin Danaher, *10 Reasons to Abolish the IMF & World Bank*, Seven Stories Press, New York 2001;

Id. (a cura di), *50 Years is Enough: The Case Against the World Bank and the International Monetary Fund*, South End Press, Boston 1994; Lori Wallach e Michelle Sforza, *WTO: tutto quello che non vi hanno detto sul commercio globale*, tr. it. di Ester Dornetti, Feltrinelli, Milano

88 Cfr. Joseph Camilleri et al., *Reimagining the Future: Towards Democratic Governance*, s.l. e s.d.

89 Cfr. South Centre, *For a Strong and Democratic United Nations*, Zed Books, London 1997.

90 Anche Harry Shutt sottolinea come, per attuare una riforma democratica della struttura delle Nazioni Unite, sia necessario intervenire sul fatto che la stragrande maggioranza degli stati membri non gode di una reale sovranità; cfr. Harry Shutt, *A New Democracy: Alternatives to a Bankrupt World Order*, Zed, London 2001, pp. 91-95 e 136-139.

91 Si veda, per esempio, Richard Falk e Andrew Strauss, «Bridging the Globalization Gap: Toward Global Parliament», *Foreign Affairs*, voi. 80, no. 1, gennaio-febbraio 2001, pp. 212-220.

92 *Il Federalista*, cit., no. 56, p. 299.

93 Cfr. Patomäki, Teivainen e Ronkkò, *Global Democracy Initiatives*, cit., pp. 113-129.

94 Cfr. Ingolf Pernice, «Multilevel Constitutionalism In the European Union», *European Law Review*, voi. 27, no. 5, ottobre 2002, pp. 511-529.

95 Cfr. Michael Sharf, «The Case for a Permanent International Truth Commission», *Duke Journal of Comparative and International Law*, voi. 7, no. 2, primavera 1997, pp. 357-410. Si veda inoltre Patomäki, Teivainen e Ronkko, *Global Democracy Initiatives*, cit., pp. 131-138.

96 Cfr. Margaret Stetz e Bonnie B.C. Oh (a cura di), *Legacies of the Comfort Women of World War II*, M.E. Sharpe, Armonk NY 2001.

97 Dichiarazione di Dakar, 22-24 gennaio 2001, esortazione no. 3. Sul problema delle riparazioni nei riguardi dei discendenti degli schiavi negli Stati Uniti, si veda Raymond Winbush (a cura di), *Should America Pay? Slavery and the Raging Debate over*

Reparations, Amistad, New York 2003.

98 Sull'erosione delle libertà civili negli Usa si vedano Michael Ratner, *Making Us Less Free: War on Terror or War on Justice?*, in Stanley Aronowitz e Heather Gautney (a cura di), *Implicating Empire*, Basic Books, New York 2002, pp. 47-64; Richard Leone e Greg Anrig Jr. (a cura di), *The War on Our Freedoms: Civil Liberties in the Age of Terrorism*, Public Affairs, New York 2003; e Cynthia Brown (a cura di), *Lost Liberties: Ashcroft and the Assault on Personal Freedom*, The New Press, New York 2003. Sui sempre più frequenti esempi di rifiuto statunitense dei trattati internazionali si veda Jonathan Greenberg, «Does Power Trump Law?», *Stanford Law Review*, voi. 55, no. 5, maggio 2003, pp. 1789-1820, in particolare pp. 1814-1818.

99 La Banca mondiale suggerisce per esempio di combattere la povertà attraverso strategie volte a rendere le istituzioni statali più attente nei confronti dei poveri e a rimuovere le barriere sociali all'interno degli stati nazionali; cfr. World Bank, *Attacking Poverty*, cit. Per una critica dei rapporti della Banca mondiale sulla povertà si veda Paul Cammack, «Attacking the Poor», *New Left Review*, II serie, no. 13, gennaio-febbraio 2002, pp. 125-134.

100 Si vedano Joseph Stiglitz, «Dealing with Debt: How to Reform the Global Financial System», *Harvard International Review*, voi. 25, no. 1, primavera 2003, pp. 54-59; Kunibert Raffer, *What's Good for the United States Must Be Good for the World: Advocating an International Chapter 9 Insolvency*, in *From Cancun to Vienna: International Development in a New World*, Bruno Kreisky Forum, Vienna 1993, pp. 64-74; e Ann Pettifor, *Resolving International Debt Crises - The Jubilee Framework for International Insolvency*, sul sito <http://www.jubilee2000uk.org/analysis/reports/jiibttee=Jxamework.html>.

101 Ignacio Ramonet, «Disarmare il mercato», *Il mondo diplomatico*, *Le monde diplomatique*, edizione italiana, dicembre 1997, p. 1.

102 Cfr. Patomäki, Teivainen e Rónkko, *Global Democracy Initiatives*, cit., pp. 161-178.

103 Lawrence Lessig avanza una proposta analoga in *The Future of Ideas: The Fate of the Commons in a Connected World*, Vintage, New York 2002, pp. 249-261.

104 Cfr. Jessica Litman, «War Stories», *Cardozo Arts and Entertainment Law Journal*, voi. 20, 2002, pp. 337-359.

105 Cfr. Richard Stallman, *Software libero, pensiero libero*, tr. it a cura di Bernardo Parcella, Stampa Alternativa, Viterbo 2003.

106 «Copyleft» è un'alternativa simile, nella quale però le scelte sono predeterminate: le opere possono essere riprodotte per usi non commerciali, a condizione che l'autore venga citato. Sul progetto Creative Commons, si veda Lawrence Lessig, *Free Culture*, Penguin, New York, in corso di pubblicazione; si veda inoltre il sito web di questa organizzazione, [airindirizzowww.creativecommons.org](http://www.creativecommons.org).

107 Una breve descrizione della nascita di Indymedia nel 1999, durante le proteste di Seattle contro il Wto, è presente in Eric Galatas, *Building Indymedia*, in Peter Phillips, (a cura di), *Censored 2001*, Seven Stories Press, New York 2001, pp. 331-335. Si veda inoltre Ana Nogueira, *The Birth and Promise of the Indymedia Revolution*, in Benjamin Shepard e Ronald Hayduk (a cura di), *From ACT UP to the WTO*, Verso, London 2002, pp. 290-297. Sulla tradizione dei media alternativi, cfr. Robert Hackett, «Taking Back the Media: Notes on the Potential for a Communicative Democracy Movement», *Studies in Political Economy*, no. 62, autunno 2000, pp. 61-86. Sui precedenti movimenti di riforma dei media negli Stati Uniti, come la battaglia negli anni Trenta contro la commercializzazione della radio, si veda Robert McChesney, *Telecommunication, Mass Media, and Democracy*, Oxford University Press, Oxford 1993, pp. 252-270.

108 Michel Foucault, Corso del 7 gennaio 1976, in *Bisogna difendere la società*, tr. it. a cura di Mauro Bertani e Alessandro Fontana, Feltrinelli, Milano 1998, p. 17. Non è una semplice coincidenza il fatto che il pensiero neoconservatore che guida la politica estera dell'amministrazione Bush si fondi su un analogo progetto radicale. I neoconservatori che oggi siedono a Washington potrebbero sottoscrivere l'epistemologia rivoluzionaria della Parigi

poststrutturalista degli anni Sessanta del XX secolo: la politica degli attacchi preventivi, la pratica dei cambi di regime e il progetto di rimodellare la mappa politica mondiale in accordo con la loro visione costituiscono, nell'insieme, un'affermazione detta loro volontà di potere, che rigetta qualsiasi forma di logica servile. Proprio come i filosofi francesi rivelarono l'aspetto rivoluzionario del pensiero di Nietzsche, così questi neoconservatori, con la loro presuntuosa rivendicazione delle virtù aristocratiche e della logica del padrone dispiegata a livello globale, ritornano al suo tratto reazionario. Sull'aspetto reazionario della filosofia di Nietzsche si veda Domenico Losurdo, *Nietzsche: L'aristocratico ribelle*, Bollati Boringhieri, Torino 2002.

109 Cfr. C.B. Macpherson, *Libertà e proprietà alle origini del pensiero borghese: la teoria dell'individualismo possessivo da Hobbes a Locke*, tr. it. di Silvana Brutti, introduzione di Antonio Negri, Mondadori, Milano 1982.

110 Un contributo alla nascita di questa nuova scienza è dato dallo studio di Arjun Appadurai sull'articolazione orizzontale dei movimenti militanti a Mumbai, che egli interpreta come la base di una concezione espansiva della democrazia, un'autentica democrazia senza confini; cfr. «Deep Democracy: Urban Governmentality and the Horizon of Politics», *Public Culture*, voi. 14, no. 1, primavera 2002, pp. 21-47.

111 Cfr. Michael Hardt e Antonio Negri, *Impero*, tr. it. a cura di Alessandro Pandolfi, Rizzoli, Milano 2002, pp. 245-262.

112 Si vedano Silvia Ronchey, *Lo stato bizantino*, Einaudi, Torino 2002; ed Hélène Ahrweiler, *L'ideologie politique de l'EmpireByzantin*, Puf, Paris 1975.

.13 Si veda, per esempio, Gerhart Ladner, «The Concept of the Image in the Greek Fathers and the Byzantine Iconoclastie Controversy», *Dumbarton Oak Papers*, no. 7, Harvard University Press, Cambridge 1953, pp. 1-34.

114 Giovanni Damasceno, *Difesa delle immagini sacre: discorsi apologetici contro coloro che calunniano le sante immagini*, tr. it. a cura di Vittorio Fazzo, Città Nuova, Roma 1997.

115 Cfr. Rudolf Stammler, *Wirtschaft und Recht nach der*

materialistischen Geschichtsauffassung, Veit, Leipzig 1896. Per una riproposta della teoria del diritto naturale all'inizio del XX secolo si veda Leo Strauss, *Diritto naturale e storia*, tr. it. Il Melangolo, Genova 1990; le critiche feroci di Max Weber non furono evidentemente sufficienti per emancipare i filosofi del diritto europei del Novecento dalla coazione a ripetere questi rituali platonici (cfr. Weber, *Economia e società*, cit., in particolare la I parte).

116 A proposito del frontespizio del *Leviatano* di Hobbes, si veda Carl Schmitt, *Scritti su Thomas Hobbes*, tr. it. a cura di Carlo Galli, Giuffrè, Milano 1986, cap. 2, pp. 61-145.

117 Cfr. Carl Schmitt, *Teologia politica*, in Id., *Le categorie del politico*, tr. it. a cura di Gianfranco Miglio e Pierangelo Schiera, Il Mulino, Bologna 1972, pp. 27-86. L'opera di Helmut Schelsky, e successivamente quella di Arnold Gehlen, hanno criticato esplicitamente l'interpretazione schmittiana di Hobbes e la sua nozione di teologia politica. Ma, anche ripulite degli elementi teologici, le loro filosofie meccanicistiche dell'azione riprendono molti aspetti del pensiero di Schmitt; si veda Helmut Schelsky, «Die Totalität des Staates bei Hobbes», *Archiv für Recht- und Sozialphilosophie*, voi. 35, 1937-1938, pp. 176-193. Similmente, al giorno d'oggi, i neoconservatori americani fondano le loro tesi sul potere eccezionale della monarchia globale statunitense e sulla sua azione in difesa della libertà, espandendo a dismisura tale teoria, allo scopo di realizzare *urbi et orbi* il modello costituzionale degli Usa; in altre parole, dando corpo a una celebrazione totalitaria del potere. Nel documento prodotto dalla Casa Bianca sulla *National Security Strategy*, del settembre 2002, il linguaggio dell'unità sovrana - proprio come in Hobbes e in Schmitt - è legittimato da (e si mescola con) una concezione teologicopolitica. Presentandosi come realistico (ma si tratta di un realismo che non ha nulla a che fare con Machiavelli, riducendosi piuttosto a una mera «ragion di Stato»), il discorso dei neoconservatori considera la globalizzazione come un progetto di dominio, la cittadinanza e lo stato come unità inscindibili, il patriottismo come la virtù più elevata e l'interesse nazionale come il valore supremo, attaccando la riluttanza dei suoi

critici liberal nell'accettare un simile progetto globale e totalitario. Per quanto riguarda il fatto che Leo Strauss sia un punto di riferimento intellettuale per costoro, la cosa non dovrebbe sorprendere molto se solo si legge il testo di Strauss su Spinoza, nel quale compaiono un'interpretazione nichilistica della sua ontologia, una lettura scettica dell'etica, e una fredda ricezione dell'ebraismo profetico; si tratta di un'interpretazione notevolmente affine a quella di Schmitt nei confronti di Hobbes.

118 Cfr. Joseph Schumpeter, *Il processo capitalistico: cicli economici*, tr. it. a cura di Rendigs Fels, Bollati Boringhieri, Torino 1977. Sulla teoria schumpeteriana della crisi si veda anche Id., «The Analysis of Economic Change», *Review of Economic Statistics*, voi. 17, maggio 1935, pp. 2-10, e «Theoretical Problems of Economic Growth», *Journal of Economic History*, voi. 7, novembre 1947, pp. 1-9.

119 Cfr. Antonio Damasio, *Alla ricerca di Spinoza*, Adelphi, Milano 2003.

120 Eric Raymond, *The Cathedral and the Bazaar*, O'Reilly, Sebastopol CA 1999. Un'altra ricerca - sempre riguardante il settore tecnologico - su come le persone siano sempre più in grado di creare attraverso la collaborazione in rete è quella di Howard Rheingold, *Smart mobs: tecnologie senza fili, la rivoluzione sociale prossima ventura*, tr. it. a cura di Stefania Garassini, Cortina, Milano 2003.

121 Thomas Hobbes, *De cive*, tr. it. a cura di Tito Magi, Editori Riuniti, Roma 1999, cap. 14.

122 Frase di George Jackson, citata in Gilles Deleuze e Claire Parnet, *Conversazioni*, tr. it. di Giampiero Comolli e Raul Kirchmayr, Ombre Corte, Verona 1998, p. 41.

123 Ward Churchill critica la politica pacifista, presupponendo però che la sola alternativa al pacifismo sia la tradizionale lotta armata (cfr. Ward Churchill, *Pacifism as Pathology*, Arbeiter Ring Publishing, Winnipeg 1999); noi invece siamo convinti che queste due non siano le sole opzioni possibili.

124 Cfr. Subcomandante Marcos e Yvon Le Bot, *Il sogno zapatista*, tr. it. di Tania Gargiulo e Luisa Dalla Fontana,

Mondadori, Milano 1997. .25 Andre Malraux, *Antimemorie*, tr. it. di L. Magrini, Bompiani, Milano 1968, p. 282.

126 William Shakespeare, *Giulio Cesare*, atto 3, scena 2, in *Tutte le opere*, Sansoni, Firenze 1984, p. 604.

127 La maggior parte degli studi giuridici contemporanei sul secondo emendamento oscillano tra una posizione incentrata sui diritti dei singoli individui (che mira, con diverse ragioni, a proteggere i singoli possessori delle armi da fuoco), e una incentrata sui diritti collettivi o degli stati (focalizzata sul ruolo delle milizie armate nella protezione dell'autonomia degli stati); si veda, in proposito, Carl Bogus (a cura di), *The Second Amendment in Law and History*, The New Press, New York 2000. Sulle radici di questo emendamento nel diritto inglese, si veda Joyce Lee Malcolm, *To keep and Bear Arms*, Harvard University Press, Cambridge 1994.

128 Walter Benjamin, *Per la critica della violenza*, tr. it. in Id., *Angelus novus*, a cura di Renato Solmi, Torino, Einaudi 1982, pp. 530.

129 Si vedano Michael Walzer, *Guerre giuste e ingiuste*, tr. it. Liguori, Napoli 1990; e Jean Bethke Elshtain, *Just War Against Terror*, Basic Books, New York 2003, pp. 46-70.

130 Lev Trotskij, *Storia della rivoluzione russa*, tr. it. a cura di Livio Maitan, Mondadori, Milano 1978, voi. 1, p. 145.

131 Starhawk ragiona in modo analogo, sostenendo che è necessaria una «differenziazione della tattiche»; cfr. *Many Roads to Morning: Rethinking Nonviolence*, in *Webs of Power: Notes from the Global Uprising*, cit., pp. 206-236.

132 Non è chiaro se, nel suo provocatorio scritto *Tredici volte Lenta*, tr. it. a cura di Federico Rahola, Feltrinelli, Milano 2003, Slavoj Žižek sostenga, come facciamo noi, la necessità di riprendere le finalità democratiche del progetto leninista senza la leadership avanguardista del partito bolscevico, oppure se al contrario egli sia a favore proprio di una simile forma elitaria di leadership politica.

133 Clarice Lispector, *La passione secondo G.H.*, tr. it. di Adelina Aletti, Feltrinelli, Milano 1991, p. 8.

134 Shakespeare, *Giulio Cesare*, atto 4, scena 3, cit, p. 611.